

A Mensagem do Gītā

o Bhagavad Gītā traduzido, interpretado
e comentado por Sri Aurobindo



DIALÉTICA
EDITORA



CONSELHO EDITORIAL



Alexandre G. M. F. de Moraes Bahia
André Luís Vieira Elói
Antonino Manuel de Almeida Pereira
Antônio Miguel Simões Caceiro
Bruno Camilloto Arantes
Bruno de Almeida Oliveira
Bruno Valverde Chahaira
Catarina Raposo Dias Carneiro
Christiane Costa Assis
Cíntia Borges Ferreira Leal
Eduardo Siqueira Costa Neto
Elias Rocha Gonçalves
Evandro Marcelo dos Santos
Everaldo dos Santos Mendes
Fabiani Gai Frantz
Flávia Siqueira Cambraia
Frederico Menezes Breyner
Frederico Perini Muniz
Giuliano Carlo Rainatto
Helena Maria Ferreira
Izabel Rigo Portocarrero
Jamil Alexandre Ayach Anache
Jean George Farias do Nascimento
Jorge Douglas Price
José Carlos Trinca Zanetti
Jose Luiz Quadros de Magalhaes
Josiel de Alencar Guedes
Juvencio Borges Silva
Konradin Metze
Laura Dutra de Abreu
Leonardo Avelar Guimarães
Lidiane Mauricio dos Reis
Ligia Barroso Fabri

Lívia Malacarne Pinheiro Rosalem
Luciana Molina Queiroz
Luiz Carlos de Souza Auricchio
Marcelo Campos Galuppo
Marco Aurélio Nascimento Amado
Marcos André Moura Dias
Marcos Antonio Tedeschi
Marcos Pereira dos Santos
Marcos Vinício Chein Feres
Maria Walkiria de Faro C Guedes Cabral
Marilene Gomes Durães
Mateus de Moura Ferreira
Milena de Cássia Rocha
Mortimer N. S. Sellers
Nígela Rodrigues Carvalho
Paula Ferreira Franco
Pilar Coutinho
Rafael Alem Mello Ferreira
Rafael Vieira Figueiredo Sapucaia
Rayane Araújo
Regilson Maciel Borges
Régis Willyan da Silva Andrade
Renata Furtado de Barros
Renildo Rossi Junior
Rita de Cássia Padula Alves Vieira
Robson Jorge de Araújo
Rogério Luiz Nery da Silva
Romeu Paulo Martins Silva
Ronaldo de Oliveira Batista
Sylvana Lima Teixeira
Vanessa Pelerigo
Vitor Amaral Medrado
Wagner de Jesus Pinto

A Mensagem do Gītā

o Bhagavad Gītā traduzido, interpretado
e comentado por **Sri Aurobindo**



DIALÉTICA





Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou forma, seja mecânico ou eletrônico, fotocópia, gravação etc. – nem apropriada ou estocada em sistema de banco de dados, sem a expressa autorização da editora.

Copyright © 2023 by Editora Dialética Ltda.



DIALÉTICA
EDITORA

 /editoradialetica

 @editoradialetica

www.editoradialetica.com

EQUIPE EDITORIAL

Editores

Profa. Dra. Milena de Cássia de Rocha
Prof. Dr. Rafael Alem Mello Ferreira
Prof. Dr. Tiago Aroeira
Prof. Dr. Vitor Amaral Medrado

Designer Responsável

Daniela Malacco

Produtora Editorial

Júlia Noffs

Controle de Qualidade

Maria Laura Rosa

Capa

Larissa Brito

Diagramação

Milena Alves

Preparação de Texto

Nathália Sôster

Revisão

Responsabilidade do autor

Tradução

Cinzia Milesi

Assistentes Editoriais

Jean Farias
Rafael Andrade
Ludmila Azevedo Pena
Thaynara Rezende

Estagiários

Diego Sales
Laís Silva Cordeiro
Maria Cristiny Ruiz



Conversão para ePub: Cumbuca Studio

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M548g A Mensagem do Gītā : o Bhagavad Gītā traduzido, interpretado e comentado por Sri Aurobindo / tradução Cinzia Milesi. – São Paulo : Editora Dialética, 2023.
E-book: 1 MB. ; EPUB.

ISBN 978-65-252-8041-7

1. Bhagavad Gītā - Tradução. 2. Aurobindo, Sri. 3. Religião.
I. Milesi, Cinzia (trad.). II. Título.

CDD-294

Ficha catalográfica elaborada por Mariana Brandão Silva CRB -1/3150

BHAGAVAD GĪTĀ (O CANTO DO SENHOR ABENÇOADO)

“O Gītā não é uma arma de batalhas dialéticas, é uma porta que se abre no inteiro mundo da Verdade e da experiência espiritual e a visão que oferece abrange todos os domínios do plano supremo. Ele traça o caminho, mas não separa e não ergue muros ou barreiras para confinar a nossa visão”

Sri Aurobindo



SUMÁRIO

Capa

Folha de Rosto

Créditos

APRESENTAÇÃO

PREFÁCIO

SRI AUROBINDO E O ENCONTRO COM DEUS

HISTÓRIA DO GĪTĀ

NOSSA DEMANDA E NECESSIDADE DO GĪTĀ

CANTO I

O YOGA DO DESANIMO DE ARJUNA — KURUKSHETRA —

ARJUNA, O HOMEM REPRESENTATIVO DE SEU TEMPO, É DOMINADO PELO DESÂNIMO E PELA DOR, NO MOMENTO MAIS CRÍTICO DE SUA EXISTÊNCIA, NO CAMPO DE BATALHA DE KURUKSHETRA, E NESTA OCASIÃO ELE LEVANTA TODO O PROBLEMA DA VIDA E AÇÃO HUMANA; A NARRAÇÃO DO GĪTĀ COMEÇA COM ESTA PRIMEIRA PERGUNTA DE ARJUNA E

RETORNA A ELA DEPOIS DE TER ABRAÇADO TODO O PROBLEMA.

CANTO II

A) A FÉ DO GUERREIRO ARIANO

EM PRIMEIRO LUGAR, UMA BREVE RESPOSTA BASEADA NAS CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS E MORAIS DO VEDANTA E NA NOÇÃO SOCIAL DE DEVER E HONRA QUE FORMOU A BASE ÉTICA DA SOCIEDADE ARIANA.

B) O YOGA DA VONTADE INTELIGENTE

EM SEGUIDA, OUTRA RESPOSTA BASEADA EM UM CONHECIMENTO MAIS ÍNTIMO, QUE ABRE PARA VERDADES MAIS PROFUNDAS EM NOSSO SER, E QUE É O VERDADEIRO PONTO DE PARTIDA DO ENSINO DO GĪTĀ. O GĪTĀ COLOCA COMO SUA PRIMEIRA BASE UMA SÍNTESE ARGUTA DE SĀMKHYA, YOGA E VEDĀNTA.

CANTO III

A) AS OBRAS E O SACRIFÍCIO

ARJUNA, O HOMEM PRAGMÁTICO, IMERSO NA PERPLEXIDADE DEVIDO AO PENSAMENTO METAFÍSICO, PEDE UMA REGRA DE AÇÃO SIMPLES. O GĪTĀ COMEÇA A DESENVOLVER MAIS CLARAMENTE SUA DOCTRINA POSITIVA E IMPERATIVA DAS OBRAS — OBRAS FEITAS COMO UM SACRIFÍCIO AO DIVINO.

B) O DETERMINISMO DA NATUREZA

ARJUNA É INSTRUÍDO A SEMPRE AGIR DE ACORDO COM A LEI DE SUA PRÓPRIA NATUREZA. “TODAS AS EXISTÊNCIAS OBEDECEM À SUA NATUREZA; DE QUE ADIANTA FORÇÁ-LA?”

CANTO IV

A) NATUREZA E FUNÇÃO DO AVATAR

DIVINO INSTRUTOR, O AVATAR, DÁ SEU EXEMPLO, SEU MODELO PARA ARJUNA. NA ÍNDIA, A CRENÇA NO AVATAR — A DESCIDA DA DIVINDADE EM UMA FORMA HUMANA, A REVELAÇÃO DO DIVINO NA HUMANIDADE — CRESCIU E PERSISTIU COMO UM RESULTADO LÓGICO DA CONCEPÇÃO VEDANTINA DE VIDA, ENRAIZANDO-SE FORTEMENTE NA CONSCIÊNCIA DA RAÇA.

B) O DIVINO OBREIRO

EQUANIMIDADE, IMPESSOALIDADE, PAZ, ALEGRIA E LIBERDADE, SÃO OS SINAIS QUE DISTINGUEM O DIVINO OBREIRO; ELES SÃO PROFUNDAMENTE SUBJETIVOS E INDEPENDENTES DOS FENÔMENOS ABSOLUTAMENTE EXTERNOS DE AÇÃO E NÃO AÇÃO.

C) O SIGNIFICADO DO SACRIFÍCIO

O GĪTĀ EXPÕE O SIGNIFICADO INTRÍNSECO DO SACRIFÍCIO VÉDICO, INTERPRETANDO O SIMBOLISMO SECRETO DOS ANTIGOS MÍSTICOS VÉDICOS.

CANTO V

RENÚNCIA E O YOGA DAS OBRAS

DEPOIS DE FALAR DA EQUANIMIDADE PERFEITA DE QUEM, CONHECENDO BRAHMAN, ASCENDEU À CONSCIÊNCIA BRAHMICA, O GĪTĀ DESENVOLVE NOS ÚLTIMOS NOVE VERSÍCULOS DESTE CANTO, SUA CONCEPÇÃO DE BRAHMAYOGA E NIRVANA EM BRAHMAN.

CANTO VI

O NIRVANA E AS OBRAS NO MUNDO

ESTE CANTO É UM DESENVOLVIMENTO COMPLETO DOS ÚLTIMOS VERSÍCULOS DO CANTO ANTERIOR — UM FATO QUE DEMONSTRA A IMPORTÂNCIA QUE O GĪTĀ ATRIBUI A ELE.

CANTO VII

DO CANTO VII AO CANTO XII, O GĪTĀ FAZ UMA VASTA EXPOSIÇÃO METAFÍSICA SOBRE A NATUREZA DO SER DIVINO; LIGA-SE ESTREITAMENTE A ESTA BASE, SINTETIZANDO-AS, CONSCIÊNCIA E DEVOÇÃO — ASSIM COMO, NA PRIMEIRA PARTE, DANDO A BASE FUNDAMENTAL DO SEU ENSINO, ARTICULOU E SINTETIZOU OBRAS E CONSCIÊNCIA.

A) AS DUAS NATUREZAS

O GĪTĀ DISTINGUE AS DUAS NATUREZAS, A FENOMÊNICA E A ESPIRITUAL. É A PRIMEIRA NOVA IDEIA METAFÍSICA DO GĪTĀ, QUE LHE PERMITE, A PARTIR DE NOÇÕES DA FILOSOFIA SAMKHYANA, DE SUPERÁ-LAS, DANDO A SEUS TERMOS UM SIGNIFICADO VEDANTINO.

B) A SÍNTESE DA DEVOÇÃO E DO CONHECIMENTO

O GĪTĀ NÃO É UM TRATADO DE FILOSOFIA METAFÍSICA. ELE BUSCA A VERDADE SUPREMA PARA A MAIOR UTILI-

DADE PRÁTICA. PORTANTO, ELE FAZ DA VERDADE FILOSÓFICA, DADA NO INÍCIO DESTE CANTO, O PRIMEIRO PONTO DE PARTIDA PARA A SÍNTESE DE OBRAS, CONHECIMENTO E DEVOÇÃO.

CANTO VIII

O SUPREMO DIVINO

É A PRIMEIRA DESCRIÇÃO DO PURUSHA SUPREMO — O DIVINO QUE É SEMPRE MAIOR DO QUE O IMUTÁVEL, E AO QUAL O GĪTĀ MAIS TARDE (COMO NO CANTO XV) DÁ O NOME DE PURUSHOTTAMA. A TERMINOLOGIA É RETIRADA AQUI INTEIRAMENTE DOS UPANISHADS.

CANTO IX

AÇÃO, DEVOÇÃO E CONHECIMENTO.

CANTO X

A) A SUPREMA PALAVRA DO GĪTĀ

O DIVINO AVATAR, RESUMINDO BREVEMENTE A CONCLUSÃO DE TUDO O QUE DISSE, DECLARA QUE ESTA, E NENHUMA OUTRA, É A SUA PALAVRA SUPREMA.

B) O DIVINO PODER DE TRANSFORMAÇÃO

ESSES VERSÍCULOS ENUMERAM EXEMPLOS DE VIBHŪTI OU FORMAS NAS QUAIS O DIVINO MANIFESTA SEU PODER NO MUNDO. NO CANTO SEGUINTE, ELES LEVAM À VISÃO DO PURUSHA CÓSMICO.

CANTO XI

A VISÃO DO ESPÍRITO UNIVERSAL

A) O TEMPO DESTRUIDOR

B) O DUPLO ASPECTO

É A REVELAÇÃO DO ASPECTO DO DIVINO COMO TEMPO, QUE, POR MEIO DE SEUS MILHÕES DE BOCAS, DÁ AO VIBHŪTI LIBERTADO, A ORDEM DE REALIZAR A AÇÃO QUE LHE FOI ATRIBUÍDA. ESSA VISÃO DO PURUSHA UNIVERSAL É UMA DAS PASSAGENS MAIS POÉTICAS DO GĪTĀ.

CANTO XII

O YOGA DA DEVOÇÃO (O CAMINHO E O BHAKTA)

NO CANTO XI, O PRIMEIRO OBJETIVO DO ENSINO DO GĪTĀ FOI ALCANÇADO E REALIZADO ATÉ CERTO PONTO. O QUE RESTA A SER DITO É A DIFERENÇA ENTRE A LIBERAÇÃO ESPIRITUAL EM SUA CONCEPÇÃO VEDANTINA ATUAL, E A LIBERDADE MAIOR E TOTAL QUE O ENSINAMENTO DO GĪTĀ ABRE PARA O ESPÍRITO. O CANTO XII LEVA A ESSE CONHECIMENTO QUE AINDA FALTA EXPOR; OS SEIS CANTOS QUE SEGUEM O DESENVOLVEM ATÉ A MAJESTOSA CONCLUSÃO FINAL.

CANTO XIII

O CAMPO E O CONHECEDOR DO CAMPO

DISTINÇÃO ENTRE PURUSHA E PRAKRITI, ALMA E NATUREZA, RAPIDAMENTE SUGERIDA NESTE CANTO NOS TERMOS DA FILOSOFIA SAMKHYANA, SÃO A BASE SOBRE A QUAL O GĪTĀ REPOUSA TODA A SUA CONCEPÇÃO DO SER LIBERADO, QUE

SE TORNA UM COM O DIVINO NA LEI CONSCIENTE DE SUA
EXISTÊNCIA.

CANTO XIV

ACIMA DOS GUNAS

O GĪTĀ EXPÕE SUA CONCEPÇÃO DA AÇÃO DOS GUNAS, DA
AÇÃO FORA DOS GUNAS E DA CULMINAÇÃO, NO CONHECI-
MENTO, DAS OBRAS SEM DESEJO, ONDE O CONHECIMENTO
SE FUNDE EM BHAKTI — CONHECIMENTO, OBRAS E AMOR
TORNAM-SE UM - DAÍ SOBE PARA A SUA PRÓPRIA CONCLU-
SÃO GRANDIOSA, O SEGREDO SUPREMO DO DOM DE SI AO
SENHOR DA EXISTÊNCIA.

CANTO XV

OS TRÊS PURUSHAS

EM TODAS AS SUAS TENDÊNCIAS E COM TODA A SUA PLAS-
TICIDADE NA MONTAGEM DE IDEIAS, TODA A DOCTRINA DO
GĪTĀ CONVERGE PARA UMA ÚNICA IDEIA CENTRAL — A
IDEIA DE UMA TRÍPLICE CONSCIÊNCIA, UM PRESENTE EM TO-
DOS OS NÍVEIS DE EXISTÊNCIA. ISSO É O QUE EXPÕE AQUI,
CONDENSADO EM UM NÚCLEO DE VISÃO SINTÉTICA.

CANTO XVI

DEVAS E ASURAS

O GĪTĀ AGORA APRESENTARÁ A DISCIPLINA PSICOLÓGICA
PELA QUAL NOSSA NATUREZA HUMANA E TERRESTRE PODE
SER TRANSFORMADA. MAS ANTES DE CONSIDERAR ESTE
MOVIMENTO EM DIREÇÃO À LUZ, ELE DISTINGUE DUAS CA-
TEGORIAS DE SERES, OS DEVAS E OS ASURAS.

CANTO XVII

OS GUNAS, A FÉ, AS OBRAS.

O GĪTĀ ANALISA A AÇÃO À LUZ DE UMA IDEIA FUNDAMENTAL: A NOÇÃO DOS TRÊS GUNAS E A PASSAGEM ALÉM DELES ATRAVÉS DA CULMINAÇÃO DA MAIS ALTA DISCIPLINA SÁTTVICA QUE SE SUPERA. NESSE CANTO, ELE INSISTE PARTICULARMENTE NA FÉ, SHRĀDDHA, COM A VONTADE DE ACREDITAR, SER, SABER, VIVER E REPRESENTAR A VERDADE, COMO FATOR PRINCIPAL.

CANTO XVIII

A) OS GUNAS, A MENTE E AS OBRAS.

O GĪTĀ FAZ UMA ANÁLISE PSICOLÓGICA SUPERFICIAL DOS PODERES MENTAIS ANTES DE AVANÇAR PARA SUA GRANDE CONCLUSÃO, O MAIOR SEGREDO — A SUPERAÇÃO ESPIRITUAL DE TODOS OS DHARMAS.

B) SVABHĀVA E SVADHARMA

O GĪTĀ INCIDENTALMENTE LIDA COM UM PROBLEMA DE GRANDE IMPORTÂNCIA — A ANTIGA CONCEPÇÃO SOCIAL DO CHATURVARNA, MUITO DIFERENTE DO SISTEMA DE CASTAS ATUAL.

C) EM DIREÇÃO AO SEGREDO SUPREMO

O GĪTĀ RESUME A ESSÊNCIA DE SUA MENSAGEM.

D) O SEGREDO SUPREMO

ASSIM, A ESSÊNCIA DO ENSINO E DO YOGA FOI DADA AO DISCÍPULO E O DIVINO MESTRE AGORA A APLICA À SUA AÇÃO. COMBINADO COM UM EXEMPLO MEMORÁVEL, DITO AO PROTAGONISTA DE KURUKSHETRA, SUAS PALAVRAS ASSUMEM UM SIGNIFICADO MUITO MAIS AMPLO, SÃO UMA REGRA UNIVERSAL PARA TODOS AQUELES QUE ESTÃO PRONTOS PARA SUBIR ALÉM DA MENTALIDADE COMUM, PARA VIVER E AGIR NA CONSCIÊNCIA ESPIRITUAL SUPREMA.

A MENSAGEM DO GĪTĀ

APRESENTAÇÃO

O Bhagavad Gītā é provavelmente a obra mais sublime que saiu das mãos dos homens. Nunca o princípio da Unidade da consciência individual com a Consciência Divina, essência e ponto culminante da filosofia indiana, foi enunciado com mais força.

Sri Aurobindo, descrito por Romain Rolland como “um dos maiores pensador da Índia moderna, inspirado por uma poderosa força espiritual”¹, proporcionou-nos, por meio de suas experiências no campo espiritual da Supramente, uma rica colheita de pensamento, amplamente coletada por seus discípulos e leitores diretos. Além das grandes obras, fruto de suas experiências pessoais, ele comentou algumas das principais escrituras sagradas indianas. Depois *The Secret of the Veda* e do *Isha Upanishad*, ele publicou *Essays on the Gītā*, que todos os hindus consideram o estudo mais profundo e abrangente já escrito sobre o *Bhagavad Gītā*.

Um dos discípulos mais antigos de Sri Aurobindo, Anilbaran Roy, que passou a maior parte de sua vida estudando e meditando sobre o Gītā, teve a ideia de publicar, extraindo material dos *Essays on the Gītā*, uma edição metódica intitulada *The Message of the Gītā* como interpretado por Sri Aurobindo (1938). Anilbaran Roy extraiu a tradução da maioria dos versículos da imensa obra de Sri Aurobindo e completou o texto, sob a orientação constante do Mestre, colocando abaixo de cada versículo as passagens do *Essays on the Gītā*, às quais se referem. A edição indicada acima foi seguida pela tradução em francês de Camille Rao e Jean Herbert e, finalmente, o trabalho realizado por Philippe B. de Saint-Hilaire (*Pavitra*), que apareceu sob o título *Le Yoga de la Bhagavad Gītā* (Paris, 1969).

O propósito de Sri Aurobindo, o grande Mestre Espiritual, não é escrutinar o pensamento do Gītā do ponto de vista acadêmico e situar sua filosofia na história da especulação metafísica, nem mesmo a abordagem dialética inflamada por um espírito analítico.

Através da obra magistralmente traduzida e comentada por Sri Aurobindo, pede-se ao Gītā que nos ajude e nos ilumine, nosso objetivo será perceber sua mensagem essencial e viva, que é revelar o que a humanidade deve apreender para se mover em direção à sua perfeição e em direção à meta espiritual suprema.

¹ Romain Rolland, biógrafo, novelista e músico francês. Recebeu o Nobel de Literatura em 1915.

PREFÁCIO

“A Verdade não é um dogma que pode ser aprendido de uma vez por todas e imposto como regra. A Verdade é infinita como o Senhor Supremo, e se manifesta a cada momento a àqueles que são sinceros e atenciosos.”

(Sri Aurobindo).

O *Bhagavad Gītā* ensina a ação divina, não a ação humana; não o cumprimento dos deveres sociais, mas o abandono de cada princípio de conduta, ou dever, em favor de um cumprimento não egoísta da Vontade Divina, que opera no mundo através de nossa natureza; não um serviço social, mas a ação daqueles que estão em conexão com Deus, de homens mestres de si mesmos — ação realizada impessoalmente pelo amor do mundo e em sacrifício por Aquele que está por trás do homem e da natureza.

A grande importância do *Gītā* na experiência de Sri Aurobindo, tomou forma desde o início de sua experiência espiritual. Assim, o Mestre escreveu em uma carta: *“Na prisão pratiquei o Yoga do Gītā e meditei com a ajuda dos Upanishads, estes foram os únicos livros em que encontrei um guia”*. Talvez não tenha sido coincidência que o dia 24 de novembro de 1926, em Sri Aurobindo se manifestou a Consciência e o Poder de Sri Krishna, o protagonista absoluto no campo de batalha de *Kurukshetra*, o Divino Mestre do *Bhagavad Gītā*. Não é por acaso que Sri Aurobindo tenha chamado aquele dia de *Siddhi Day*, o dia do Poder.

O *Gītā* aceita as múltiplas técnicas do Yoga, unindo-as em três formas principais de liberação, *trimārga*, e precisamente são: ação ou *karma yoga*, conhecimento ou *jñāna yoga* e devoção ou *bhakti yoga*.

O caminho da ação é o caminho daquele que, sabendo que é Deus que age em todas as coisas, confia a Ele todas as suas ações e as realiza sem apego aos frutos; o modo de conhecimento é a realização final de que tudo é *Brahman* (o Absoluto), conhecimento que não é alcançado apenas pelo esforço intelectual, mas através da Graça de uma Revelação, manifestação da Forma Suprema de Krishna, o Senhor Supremo; o caminho da devoção, a essência mais íntima do Gītā, nos permite alcançar a libertação conscientes de que não unicamente com as ações ou com o intelecto, se alcança o Senhor Supremo, mas com o total, incondicional, absoluto abandono a Ele .

Os protagonistas do *Bhagavad Gītā* são *Arjuna*, o herói e líder dos *Pandavas* e *Krishna*, o príncipe avatar, encarnação do deus *Vishnu*. Depois de várias tentativas de mediação, não há outra possibilidade senão um terrível confronto armado. O sexto livro do *Mahābhārata*, o *Bhīshma Parva*, no qual o Gītā está inserido, começa com a apresentação dos dois exércitos, posicionados em frente um ao outro no campo de batalha de *Kurukshetra*, prontos para o terrível conflito final. Simbolicamente *Kurukshetra* pode ser entendido tanto como o campo do *Kuru*, quanto como o campo de ação. *Kuru* vem da raiz *Kri* (fazer) enquanto *kshetra* significa “campo”.

O aspecto filosófico - Em uma primeira fase, o Gītā apresenta o *jñāna-mārga*, também chamado de *jñāna-yoga*, o método que leva à perfeição usando as faculdades intelectuais. Consequentemente, a este respeito, ele acolhe, com algumas distinções fundamentais, o pensamento metafísico do *Sāmkhya*. O sistema filosófico do *Sāmkhya* alega uma doutrina cosmogônica dualista. O dualismo está presente sempre que uma doutrina ou concepção apresenta uma dicotomia de princípios, que são a causa e persistência do que existe ou se manifesta no mundo. Na verdade, no *Sāmkhya*, há dois princípios aparentemente coeternos, mas radicalmente distintos: o *Purusha* e a *Prakriti*. O *Purusha* é o princípio imutável, a Consciência, a *prakriti* está por trás de todas as mudanças da realidade superficial e externa, identificada com a Manifestação. *Prakriti* consiste em três modos, qualidades ou *gunas*: *Sattva*, *Rajas* e *Tamas* que, de acordo com suas mistura e proporção, dão origem ao mundo manifesto. *Sattva* representa equilíbrio, bondade e brilho, *rajas* movimento, paixão e raiva, *tamas* inércia, tédio e escuridão.

Então, em um nível de exposição subsequente, o *Bhagavad Gītā*, vai além da filosofia *Sāmkhya*, na medida em que aceita em um sentido absolu-

to a realidade de ambos os princípios, *Purusha* e *Prakriti*, estes não são considerados como duas causas originais distintas e separadas, mas como duas matrizes subordinadas a Deus, o *Purushottama* (Senhor Supremo).

O homem, que em seu ser natural está fundamentalmente ligado aos *gunas*, como qualidades básicas para as quais toda a realidade se baseia, deve se conscientizar do fato que o 'eu', cujas raízes se afundam em sua interioridade mais profunda, enquanto os ramos tocam os mais altos planos espirituais, pode se libertar das cadeias do condicionamento dos atributos da natureza, normalmente insuperáveis, e alcançar *moksha*, a libertação. Podemos dizer, de forma simples, que o conhecimento metafísico da realidade pode ser realizado na prática se forem implementados exercícios e disciplinas que possam envolver e direcionar a mente para uma concentração espiritual. A principal disciplina que representa a arte da busca da aquietação da atividade da mente, ou do silêncio mental, é o Yoga. Através do Yoga é possível aproveitar do conhecimento supramental, ou seja, que é localizado além da mente, e entender a verdade substancial de que tudo o que existe é uma Unidade. O objetivo do *jñāna-yoga* é, portanto, conhecer tanto a realidade da criação em um nível filosófico-metafísico, quanto as profundezas do espírito humano, para se conscientizar da divindade que reside dentro de cada ser vivo.

A ação e o eterno retorno - Arjuna, pronto para o combate, pediu a Krishna que parasse sua carruagem para ter a chance de ver o rosto dos oponentes e entender quem são os adversários que ele enfrentará. Percebendo que deve matar amigos de infância, velhos mestres e parentes, ele cai em um profundo desespero e decide não lutar, não agir. Tal comportamento, no entanto, não é ditado pela razão pura e não tem nada a ver com a compaixão divina; é apenas uma indulgência egoísta, uma espécie de autopiedade sentimental. Sua fraqueza deve-se ao fato de que, naquele momento, ele está no aperto da ilusão de considerar a forma corporal como a única componente importante da existência que deve ser salva. Desta forma ele trai sua condição de *kshatriya* (guerreiro), cujo dever é lutar por uma causa justa. Na verdade, a reação que Arjuna tem, em relação aos seus inimigos, é o resultado dos vários tipos de apegos causados pela ignorância. Se Arjuna estivesse realmente determinado a lutar a qualquer custo, não haveria razão para se recusar a matar certas pessoas. Mesmo acreditando na não-violência, ainda

seria injusto recusar-se a defender os mais fracos apenas por covardia, além do fato de que tal comportamento alimentaria, sem se opor a qualquer obstáculo, a violência oposta. Portanto, em tal contexto, a batalha foi justificada. No entanto, não devemos acreditar trivialmente que o Gītā, nos seus versículos, incita Arjuna à violência ou extermínio indiscriminado. Em vez disso, ele nos convida a entender a luta dentro de uma batalha que é imposta a Arjuna como seu *dharma*, ou seja, o dever que o Divino atribui a cada ser humano.

A luta que está prestes a se desenrolar também poderia ser entendida como uma luta entre *dharma* e *adharma*. A luta que ocorre entre os Kauravas e os Pandavas, simbolicamente habitantes dentro de cada indivíduo, nada mais é do que uma metáfora que representa o conflito eterno que ocorre em cada ser humano entre as forças do bem e do mal, que são personificadas, por exemplo, como vícios e virtudes.

Assim, após o pedido de ajuda de Arjuna, Krishna começa a transmitir seu ensino teórico-metafísico. Esse ensino, portanto, em uma primeira fase, foca precisamente na doutrina do *jñāna yoga*, que visa à desidentificação com o ego inferior, mutável e perecível, para se identificar com o *ātman*, o princípio espiritual eterno inerente a cada indivíduo. “*Nunca houve tempo em que Eu não estivesse, nem tu, nem esses reis dos homens; e jamais qualquer um de nós deixará de ser além dessa existência.*” (BG II,12)

É clara a alusão ao *samsāra*, à transmigração do *jīva*, o princípio espiritual presente em todos, que continua após a morte a encarnar em outros corpos até chegar ao *moksha*, libertação.

Samsāra, que pode ser definido como o curso da sucessão infinita de vida, morte e renascimento, está em correlação íntima com a lei do *karma*. Na verdade, a alma incorporada (*Jīva*) — que é produto da associação do *ātman*, o Eu Maior, com uma entidade psicofísica derivada da Natureza (*Prakṛiti*) através das predisposições cultivadas na vida anterior com atos, palavras e pensamentos — cria uma nova existência. Todos os seres são arrastados e incluídos em uma espécie de fluxo que flui sem cessar e traz consigo todas as almas que amadurecem, da existência a existência, através de uma série contínua de nascimentos e mortes, frutos das ações (*karma*) realizadas em existências anteriores. De acordo com essa concepção, o homem, portanto, não vive apenas uma vez; ele pode renascer em uma condição melhor

ou pior do que a anterior, dependendo se os frutos de suas ações amadureceram em um *karma* positivo ou negativo. O objetivo final do homem, portanto, é alcançar o desprendimento das restrições do *karma* para atingir *moksha*, a libertação. *Moksha* é concebido como a dissolução do vínculo constituído pela matéria e pelo mundo, como a superação da ignorância, como uma consciência da unidade fundamental entre *Brahman*, o Absoluto, e a alma individual, o *ātman*, e como o domínio sobre a própria conduta egóica e consequente o distanciamento do fruto de suas ações. O princípio espiritual, o *ātman*, presente em cada indivíduo, é imortal e, portanto, transmigra de corpo mortal para corpo mortal até a libertação absoluta. Quem ganha vida é o mesmo *Brahman*, que se manifesta através do todo. Ele é a Realidade Suprema de todas as manifestações. Nesse sentido, de fato, Sri Aurobindo ressalta que na realidade a morte não existe, uma vez que a morte afeta o corpo, a alma, não pode deixar de existir, mesmo que pare de se manifestar, até transmigrar para outra forma corporal.

Tudo é um - A Verdade, como sugere Sri Aurobindo, consiste na existência de uma única energia que, vibrando em diferentes frequências, se manifesta em diversas formas: dá mais grosseira, como a matéria física inerte, à mais sutil, como a energia etérica, astral. O fenômeno físico, portanto, é simplesmente uma parte limitada da realidade vibrante, consequentemente, sua existência não pode ser negada. Neste ponto é fácil entender a declaração do Gītā: “Os sábios veem com o mesmo olho o brâmane educado e instruído, a vaca, o elefante, o cachorro e o sem-casta¹.” (BG V, 18)

Os sábios veem em todos os seres, do mais puro ao mais impuro, uma e a mesma essência: o *Brahman*, o Absoluto. Os sábios reconhecem em todas as criaturas aquele Deus que é Um em cada ser. Lembremos, de fato, que se o princípio energético que sustenta todos os seres é único e indivisível, as barreiras que limitam o indivíduo a uma ilha solitária caem. Tudo é interdependente. A divisão aparente é apenas parte da manifestação, mas olhando de perto se manifesta a verdadeira singularidade da vida.

O *jñāna yoga*, além de ser uma verdadeira teoria do conhecimento, é uma filosofia de vida. O *sannyāsin* (asceta), que segue o caminho do conhecimento interno, pratica um ascetismo austero, passando por grandes penitências. Ele busca, através do jejum prolongado e da imobilidade física mais absoluta, a liberação do ciclo de reencarnações. Este Yoga do conhecimento,

por sua dificuldade intrínseca, é desencorajado por Krishna: “A *renúncia [das obras]* e o *Yoga das obras* conduzem à salvação da alma; no entanto, o *Yoga das obras* é superior à *renúncia das obras*.” (BG V, 2). A renúncia implica o abandono das ações, enquanto o Yoga enfatiza o dever de realizá-las através da luta de acordo com uma atitude espiritual correta. Com a atitude espiritual certa qualquer ação, pura ou impura, é possível, e toda ação feita com a atitude interior correta se torna uma Ação Divina. O Yoga da ação (*Karma Yoga*) é definitivamente melhor para o homem, porque é mais compatível com sua natureza íntima. Na verdade, é impossível para o homem abster-se completamente de agir, sendo caracterizado por um corpo físico que está naturalmente propenso à ação. Assim, embora ambas as disciplinas levem à libertação, é preferível perseguir o *Karma Yoga*, assim diz Krishna. Podemos, portanto, dizer que estamos naturalmente inclinados ao *Karma Yoga*, ou seja, à ação desprovida do desejo pelos frutos da mesma ação; leva o homem a se conscientizar de que não é o verdadeiro autor das ações, porque é a natureza física que age. O *ātman*, o Eu superior, é simplesmente um espectador impassível, consciente do Ser imutável, eterno e um com Deus e com todas as criaturas.

Desde o trimārga inicial até a união completa ou yoga integral - Como Yoga significa principalmente união, no Gītā essa união é realizada extraordinariamente na unificação dos três métodos em um único caminho de libertação integral. Essa unificação, definida por Sri Aurobindo como “receber o conhecimento e a percepção da Divindade Integral”, só pode ser definitivamente realizada na aplicação daquele *Uttamam Rahasyam*, ou Segredo Supremo, que Sri Krishna revela assim a Arjuna: “Abandone todos os *dharma*s e refugies-te somente em Mim. Eu te livrarei de todo pecado e mal, não te aflijas” (BG XVIII, 66). O segredo supremo é o amor. Veja como Sri Aurobindo, no final do Canto IX, de forma admirável resume e define a essência do Yoga Integral: “Unir a mente à Consciência Divina, tornar nossa natureza emocional um amor a Deus em todos os lugares, fazer de nossas obras um sacrifício único ao Senhor dos Mundos, e nossa devoção e aspiração ser uma única adoração e uma auto entrega, dirigindo todo o ser para Deus em uma união total, é o meio para sair de uma existência mundana (comum) para uma existência divina. Este é o ensino do Gītā, de amor e devoção divinos, no qual o conhecimento, as obras e o anseio do coração se tornam um em uma

unificação suprema, uma fusão de todas as suas divergências, um entrelaçamento de todos seus fios, em um amplo movimento de fusão e identificação.”

Krishna

Finalmente eu encontro um significado do nascimento da alma

Neste universo terrível e doce,

Eu que senti o coração faminto da terra

Aspirando além do céu aos pés de Krishna.

Eu vi a beleza dos olhos imortais,

E ouvi a paixão da flauta do Amante,

E conheci a maravilha de um êxtase imortal

E para sempre muda a tristeza no meu coração.

A música está cada vez mais próxima,

A vida tem uma emoção de estranha felicidade;

Toda a natureza é uma grande pausa amorosa

Na esperança de que seu Senhor toque, agarre, exista.

Por este momento as eras passadas foram vividas;

O mundo, finalmente, agora pulsa em mim.

Sri Aurobindo - Poesia do Siddhi Day

SRI AUROBINDO E O ENCONTRO COM DEUS

Aravinda Ghose, dito Sri Aurobindo, destaca-se, entre tantos Mestres nascidos na Índia, por ter realizado uma valiosa síntese entre o Ocidente e o Oriente. Educado na Inglaterra, adquiriu, dos 7 aos 21 anos, uma sólida formação europeia — especialmente nos câmpus da Literatura e História. Graças a ela, compreendeu a necessidade de transformar a face do mundo, e, assim, ainda em Londres, engajou-se nos primeiros movimentos de libertação de seu país, à época colônia britânica.

O pai de Aurobindo, um médico completamente ocidentalizado, não permitia que ele tivesse qualquer contato com a cultura e a tradição espiritual indiana, chegando a impedir que os filhos aprendessem sua língua materna, o bengali, falado na região de Calcutá. Mas, ao retornar à Índia, em 1893, dedicou-se ao estudo das tradições de seu país, bem como dos idiomas da região de Baroda, além do sânscrito e do próprio bengali.

A paz profunda que a terra natal lhe dava, após um exílio de 14 anos, facilitava-lhe a encontrar a concentração necessária ao desempenho de inúmeras tarefas, procurando perfeição em tudo o que fazia. Nesse sentido, além dos serviços que prestava ao Mahārāja de Baroda — desde o trabalho no Departamento do Território, até a redação de discursos — continuava cada vez mais mergulhado nas atividades políticas.

O escritor Dinendra Kumar Roy retratou o jovem Aravinda, observando que “os cantos dos seus lábios expressavam uma vontade poderosa e inflexível, ainda que em seu coração não houvesse traços de ambição humana.” Nesse mesmo depoimento, o escritor revela o anseio do jovem de se dar completamente e de reunir tanto conhecimento quanto pudesse, a fim de aliviar o sofrimento da Humanidade.

Até esse momento, o jovem Aravinda procurava ampliar seu campo mental ao máximo. Ele ainda não havia se dado conta da necessidade de transcender a esfera do conhecimento mental, embora já tivesse vivido experiências parapsíquicas, desde o regresso à terra natal. Porém, uma salvação solitária, que o retirasse da ação no mundo, da luta pela libertação de seu povo do jugo britânico, era algo que ele não desejava absolutamente.

Foi preciso uma experiência transpessoal poderosíssima para que ele mergulhasse no caminho espiritual (que é sempre um caminho sem retorno). E ela veio a ocorrer num local inesperado: numa cela da prisão de Alipur, onde a polícia britânica o tinha encarcerado, em virtude de sua militância. Na prisão, Aurobindo constatou a força e a eficácia da prece, que o colocou em contato direto com uma força transcendente (para usar suas próprias palavras). Essa força revelou-se em toda parte, ajudando-o a superar todos os sofrimentos que lhe acometiam. Posteriormente, Sri Aurobindo comentou sua experiência na prisão de Alipur, da seguinte maneira:

“Eu fui levado a Alipur e colocado numa cela solitária. Lá, esperei dia e noite pela voz de Deus dentro de mim, para saber o que Ele tinha a me dizer, para aprender o que eu teria que fazer. Lembro-me que, mais ou menos um mês antes de ser preso, um chamado tinha vindo a mim para que eu deixasse de lado toda atividade, para que ficasse recluso e olhasse para dentro de mim... Eu não pude aceitar o chamado. Meu trabalho era muito precioso para mim... Ele falou comigo novamente e disse: “Os vínculos que tu não tiveras força para quebrar, Eu os quebrei para ti... Eu tenho outra coisa para te fazer e foi por isso que Eu te trouxe aqui — para treiná-te para o meu trabalho.”

O processo de julgamento durou quase um ano. Os ingleses forjavam provas e arranjavam testemunhas, enquanto Sri Aurobindo vivia em grande angústia física e mental. Sua tortura chegou a um ponto que ele invocou Deus com intensidade e ânsia, pedindo que Ele evitasse a perda de sua sanidade mental.

“Na prisão eu mantive comigo o Gītā e os Upanishads, pratiquei o Yoga do Gītā e meditei com a ajuda dos Upanishads, estes foram os únicos livros em que encontrei um guia”

E veio a resposta:

“Naquele momento espalhou-se por todo o meu ser uma tal brisa fresca e suave, que o cérebro aquecido se relaxou, num deleite fácil e supremo como em

toda a minha vida nunca tinha conhecido. A partir daquele dia, todos os problemas da vida na prisão terminaram em um único momento, Deus deu ao meu ser interior uma tal força que os sofrimentos se foram, sem deixar nenhum traço ou marca. Foi possível ser feliz durante o longo e solitário confinamento. Eu também constatee a extraordinária força e eficácia da oração. Uma oração pode ligar a força do homem a uma força transcendente.”

Mas foi no pátio da prisão que ocorreu a nova experiência mística e que se tornou seu turning point. Assim Aurobindo relatou-a:

“Eu olhava para a prisão e já não eram mais as altas paredes que me prendiam. Era Vāsudeva que estava ao meu redor. Eu andava sob os galhos da árvore em frente à minha cela, mas não era a árvore. Compreendi que era Vāsudeva. Era Krishna que eu via em pé, projetando em mim Sua sombra. Eu olhava para as grades de minha cela e novamente via Vāsudeva. Era Nārāyana que a estava guardando como uma sentinela. Eu me deitava sobre os indecorosos cobertores que me foram dados como colchão e sentia os braços de Sri Krishna envolvendo-me, os braços de meu Amigo e Amante. Eu olhava para os prisioneiros, os ladrões, os assassinos, os trapaceiros e, à medida que os olhava, via Vāsudeva; foi Nārāyana que encontrei em suas almas escurecidas e em seus corpos maltratados.”

Após essa experiência, Sri Aurobindo nunca mais foi o mesmo. Ele ouviu a voz de Swāmi Vivekananda, uma noite, durante a meditação, e progressivamente os mistérios divinos foram-lhe revelados. Depois desse encontro com o Divino, ele seguiu o destino que lhe estava reservado. Foi, estranhamente, absolvido no julgamento, após um ano de reclusão na pequena cela. E partiu para a Índia francesa, onde a polícia britânica não poderia agir abertamente.

Durante sua transformação espiritual, Sri Aurobindo recebeu um comando interno para desistir da política e dedicar sua vida à espiritualidade e à descida de uma nova Consciência espiritual. No entanto, os britânicos ainda estavam muito desconfiados, e assim Aurobindo decidiu se mudar para a província francesa de Pondicherry, onde começou a praticar a meditação e disciplinas espirituais. Em Pondicherry, ele também começou a atrair um pequeno grupo de buscadores espirituais que desejavam seguir Sri Aurobindo como um Guru.

Alguns anos depois, uma mística francesa chamada Mirra Alfassa, veio visitar Pondicherry. Sri Aurobindo viu nela um espírito semelhante. Mais tarde, ele diria que ele mesmo e a Mãe (Mirra Alfassa) eram uma alma em dois corpos. Depois que a Mãe se estabeleceu no Ashram em 1920, a organização do Ashram foi deixada em suas mãos, enquanto Sri Aurobindo, cada vez mais, recuava para ter mais tempo para a meditação e escritura.

Sri Aurobindo foi um escritor prolífico que redigiu alguns dos discursos mais detalhados e abrangentes sobre a evolução espiritual. Sri Aurobindo disse que sua inspiração para escrever veio de seu piloto interno, de uma fonte superior.

Sri Aurobindo também passava muitas horas respondendo pacientemente às perguntas e problemas de seus discípulos. Mesmo no menor detalhe, Sri Aurobindo respondia com cuidado, atenção e, várias vezes, bom humor. É interessante notar que Sri Aurobindo muitas vezes se recusou a escrever para jornais e revistas de prestígio.

Sri Aurobindo também foi um Poeta Vidente da mais alta ordem. Seu épico *Sāvitrī* é uma comprovação de sua própria *Sāḍhanā*, prática espiritual. Por mais de 20 anos ele continuamente refinou e alterou esta produção poética mântica. Tornou-se um dos testemunhos mais poderosos de sua consciência espiritual.

HISTÓRIA DO GĪTĀ

O *Mahābhārata*, narrado por Krishna Dvaipāyana Vyāsa, do qual o *Bhagavad Gītā* é um episódio, assumiu sua forma atual entre o quinto e o primeiro século antes de Cristo. O Gītā faz parte do canto intitulado *Bhīshma Parva*.

Mahābhārata significa literalmente Grande Índia e é a narrativa épica dos hindus de outros tempos, que tiveram a visão de uma grande Índia, da Himalaia ao Cabo Comorim, unificada em sua cultura e vida política.

Kuru é o nome de um *kula* ou clã importante da época, e *Kurukshetra* o nome de uma vasta extensão de terra perto da capital *Hastinapur* (agora Nova Délhi), onde os *Kuru* costumavam celebrar seus sacrifícios religiosos.

Quando *Dhritarāshtra*, o rei cego dos *Kurus*, ficou velho, ele decidiu ceder o trono, não a seu filho *Duryodhana*, mas a *Yudhishtira*, o filho mais velho de *Pandu*, seu irmão mais novo. *Duryodhana*, um homem de má inclinação, não era digno de governar um *dharmaraja* (reino onde vivem os princípios da lei e da justiça, ideal da Índia antiga), como *Yudhishtira*, em que a virtude e a pureza estavam incorporadas. Mas *Duryodhana*, através da astúcia e traição, conquistou o trono, procurando por todos os meios aniquilar *Yudhishtira* e seus quatro irmãos.

Krishna, Deus encarnado, chefe do clã *Yadava*, amigo e parente dos *Kurus*, tentou reconciliar as duas partes. Em nome dos cinco irmãos *Pandavas* (filhos de *Pandu*), ele reivindicou apenas cinco aldeias, *Duryodhana* recusou brutalmente; sem batalha, ele disse, que não daria terra, nem mesmo o que poderia estar na ponta de um alfinete. Nesse ponto, tornou-se inevitável lutar em nome da justiça e da lei. Todos os príncipes da Índia se uniram a uma ou a outra das duas facções. Krishna ofereceu uma escolha para os

dois lados: *Duryodhana* escolheu o poderoso exército de Krishna para si próprio, e Krishna entrou pessoalmente no campo oposto — não como lutador, mas como cocheiro da carruagem de Arjuna (um dos cinco irmãos *Pandavas*).

Drona, que havia instruído os filhos de *Dhritarāshtra* e *Pandu* (os *Kauravas* e os *Pandavas*) na arte militar, escolheu o grupo de *Duryodhana*, porque seu antigo inimigo *Drupada* havia escolhido o outro campo. *Bhīshma*, parente dos *Kauravas* e *Pandavas*, o homem que observou a castidade ao longo de sua vida, o mais forte de seu tempo, mesmo nessa idade avançada, foi o líder do grupo que havia tentado a reconciliação.

Mas quando as tentativas de paz falharam e a guerra se tornou inevitável, ele decidiu, depois de examinar escrupulosamente seus deveres e obrigações, apoiar o partido de *Duryodhana*. Ele sabia que *Duryodhana* estava errado, e se a batalha tivesse sido limitada aos dois ramos da família, ele teria permanecido neutro, mas quando viu que, tirando vantagem de uma briga de família, os velhos inimigos do clã *Kuru* tinham ficado do lado dos *Pandavas*, ele decidiu lutar ao lado de *Duryodhana* durante dez dias e depois se retirar numa morte voluntária. Sob o ponto de vista exclusivamente militar, o partido de *Duryodhana* era claramente superior ao do seu oponente. Mas essa superioridade foi mais do que compensada pela presença de Krishna no outro campo.

Sanjaya, o cocheiro da carruagem do velho rei *Dhritarāshtra*, realiza diante de si a crônica dos eventos que ocorrem no campo de *Kurukshetra*, onde os dois exércitos se reuniram para uma luta sem quartel. É aqui que o *Bhagavad Gītā* começa, literalmente ‘O Canto do Senhor Abençoado’, assim chamado porque repete as palavras de Krishna, o Divino encarnado, e porque ensina ao homem a se elevar acima da consciência humana para uma Consciência Divina superior, percebendo assim, na terra e no corpo humano, o Reino dos Céus.

Dos cinco irmãos *Pandavas*, o mais velho, *Yudhishtira*, era o mais puro e virtuoso, “sáttvico”; o *Bhīma* menor, o mais forte, “rajásico”, enquanto *Arjuna*, o terceiro dos irmãos, era um equilíbrio de pureza e força, de *sattva* e *rajas*; por isso ele foi escolhido pelo Divino para ser seu principal instrumento na grande guerra, e ser o discípulo para passar a mensagem divina que conduz a humanidade a seu objetivo: a imortalidade.

NOSSA DEMANDA E NECESSIDADE DO GĪTĀ

(PRIMEIRO CAPÍTULO DO LIVRO “ESSAYS ON THE GĪTĀ” DE SRI AUROBINDO)

O mundo é rico de escrituras sagradas e profanas, de revelações e revelações parciais, de religiões, filosofias, seitas, escolas, sistemas, aos quais muitos espíritos, dotados de conhecimento incompleto ou nulo, se apegam com intolerância e paixão. Eles pretendem que somente isto ou aquele livro seja o único Verbo eterno de Deus, que todos os outros sejam imposturas ou, quando muito, frutos de uma inspiração imperfeita; exigem que esta ou aquela filosofia seja a expressão definitiva da inteligência e da razão, que todos os outros sistemas sejam errados ou validos somente por algumas verdades parciais, que os relacionam ao único culto filosófico verdadeiro. Até as descobertas das ciências físicas tem sido erguida como artigos de fé e, em nome daquelas ciências, a religião e a espiritualidade foram eliminadas enquanto obras da ignorância e da superstição, e a filosofia como velharia e fantasia. A tais exclusões sectárias e disputas inúteis prestaram-se muitas vezes até os sábios, os quais se deixaram desviar de um espírito obscurantista que, insinuando-se na sua luz, a velou com núbeis de egoísmo intelectual ou de orgulho espiritual. No entanto, parece que a humanidade agora está pronta para uma maior modéstia e sabedoria. Não condenamos mais a morte os nossos símiles em nome de verdade revelada ou porque o espírito deles é educado e concebido em modo diferente do nosso; somos menos prontos a amaldiçoar ou a insultar nosso próximo quando é tão perverso ou tão presunçoso de nutrir opiniões diferentes das nossas; estamos até dispostos a admitir que a verdade é por todos os lados e não pode ser nosso monopólio exclusivo; começamos a considerá-la como falsa ou a criticar o que conside-

ramos errôneo. Somos sempre propensos em proclamar que a nossa verdade nos dá aquele supremo conhecimento que as outras religiões ou filosofias não superam colher e compreenderam somente de forma imperfeita, e por esta razão elas tratam unicamente aspetos subsidiários e inferiores da verdade das coisas, ou que podem, quando muito, preparar espíritos menos evoluídos das alturas para que consigamos alcança-los. E somos também propensos a impor, nos outros assim como em nós mesmos, toda a sagrada importância do livro e da bíblia que admiramos, insistindo para que tudo seja aceito como Verdade eternamente válida, que cada sílaba, cada acento, cada diérese seja reconhecida a sua parte de inspiração plenária.

É por isso que pode ser útil, ao abordar escrituras antigas como os Vedas, os Upanishad ou o Gītā, indicar precisamente com que espírito enfrentam e o que exatamente se pensa poder extrair de válido para a humanidade presente e futura. Afirmamos, antes de mais nada, a existência certa da Verdade, única e eterna, que nós buscamos, dela derivam todas as outras verdades, e na sua luz cada outra verdade coloca-se, explica-se e insere-se no plano geral do conhecimento. Mas exatamente por que tal Verdade não pode ser contida em uma única fórmula exclusiva, e é improvável que a encontremos na sua totalidade, com todo o que implica, em uma única filosofia e em um único livro sagrado, e que seja expressa inteiramente e para sempre por qualquer mestre, pensador, profeta, *avatar*. Nem mesmo compreendamos totalmente tal Verdade se a compreensão que dela temos implica a intolerante exclusão da Verdade, que é a base de outros sistemas; de facto recusamos com paixão só o que não somos capazes de apreciar e de explicar. Além disso, tal Verdade, embora ser uma e eterna, exprime-se no tempo e através do espírito do homem. Portanto, cada Escritura tem que compreender dois elementos: um temporâneo e contingente, em relação com as ideias da época e do país no qual teve origem, o outro eterno, imortal e válido em cada época e em qualquer lugar. Além disso, na exposição da Verdade, é inevitável que a própria estrutura que lhe foi dada, o sistema, a ordem, a impo-
s-
ta-
ção metafísica e intelectual e a expressão específica que foi empregada, estejam sujeitas, em geral, às modificações causadas pelo tempo e percam assim de força. De facto o espírito humano modifica-se sem parar; no seu contínuo dividir e reunir, tem que variar frequentemente as suas divisões e recompor as suas sínteses; isto abandona continuamente velhas expressões e

símbolos, consumidos para assumirem, ou continua-se utilizando aqueles antecedentes, mudando seu significado ou pelo menos seu conteúdo e associações, de tal forma que nunca podemos ter certeza de que entendemos um texto antigo no seu correto significado e espírito que ele tinha para seus contemporâneos. Retém um valor totalmente permanente somente aquilo que, mesmo que permaneça universal, foi experimentado, vivenciado e visto por uma faculdade superior do intelecto. É por isso que considero pouco importante extrair do Gītā o significado metafísico exato que teve para os homens do seu tempo, assumindo que seja possível fazê-lo com precisão. Que isso não foi possível está comprovado pelas divergências dos comentários originais que foram feitos e dos comentários que ainda estão sendo feitos até os dias atuais, cujo único ponto de concordância é o desacordo de cada um com os outros; cada um encontra no Gītā o seu próprio sistema metafísico e a tendência do seu próprio pensamento religioso. Até a erudição mais escrupulosa, mais desinteressada e as teorias mais luminosas sobre o desenvolvimento histórico da visão hindu, não conseguiriam salvar-nos de um inevitável erro.

Aquilo que podemos fazer com proveito é buscar no Gītā as realidades vivas nele contidas, independente da fórmula metafísica; temos que extrair deste livro aquilo que pode ajudar-nos ou que pode ajudar o mundo em geral, e traduzi-lo na forma e na expressão mais naturais e mais vivas, que sejam adaptas as condições de espírito da humanidade moderna e apropriadas as suas exigências espirituais. Sem dúvida, nesta tentativa é possível um grande número de erros, derivados da nossa individualidade ou das ideias que constituem o nosso clima intelectual, como aconteceu com personalidades mais evoluídas que a nossa; mas se nós mergulhamos no espírito deste grande livro, e sobretudo se tentamos viver segundo este espírito, podemos estar certos de encontrar nele tanta verdade real quanto somos capazes de receber, como também a influência espiritual e a ajuda eficaz que somos destinados a alcançar pessoalmente. E, em definitiva, é para isso que as Escrituras são destinadas; o resto é somente disputa acadêmica ou dogma teológico. Continuam a ter uma importância vital para o homem somente aqueles livros, aquelas religiões, aquelas filosofias que se prestam a ser renovadas, revividas, e cuja substância de verdade permanente pode ser constantemente revisada e desenvolvida no pensamento mais profundo e na expe-

riência espiritual da humanidade em contínua formação. Os outros livros se limitam a representar como monumentos do passado; não tem mais uma força real ou um impulso vital futuro porvir.

No Gītā pouquíssimas coisas são simplesmente locais ou temporárias, o seu espírito é tão profundo, tão vasto e universal que também o pouco pode ser facilmente universalizado, sem que o sentido do ensinamento seja diminuído ou violado; ou melhor, ganha em profundez, verdade e força, assumindo um alcance mais vasto do que teria se fosse limitado somente a um país ou a uma época. Tanto que o mesmo texto frequentemente sugere o mais amplo alcance que se pode dar a uma ideia, por si mesma, local e temporânea. O Gītā, por exemplo, fala sobre as antigas ideias e dos antigos sistemas indianos do sacrifício como intermédio entre os deuses e os homens, sistema e ideia de que de facto caíram em desuso até mesmo na Índia e que não oferecem mais alguma realidade ao espírito humano em geral. Porém encontramos nesta obra, atribuído a palavra “*sacrifício*”, um sentido sutil, tão figurado e simbólico, e a concepção dos deuses tão pouco local e mitológica, de pôr em relevo a entonação cósmica e filosófica ao ponto de levar-nos a aceitar facilmente estes termos como expressão de um facto psicológico real, como lei geral da natureza, para aplicá-los portanto nas concepções modernas de permuta vital, de sacrifício ético e de auto entrega, em modo de ampliar e aprofundar estes termos e dar a eles um aspecto mais espiritual e uma luz de verdade mais profunda e mais extensa. Da mesma forma, a ideia de ação de acordo com o *shāstra*, a instituição das *quatro castas sociais*, a alusão às relações reciprocas entre as castas ou a relativa inferioridade espiritual dos *shudras* e das mulheres, parecem, à primeira vista, concepções puramente locais e temporárias e se consideradas apenas em um sentido estritamente literal, tão estritas ao ponto de privar a lição do Gītā de sua universalidade e de sua profundidade espiritual, limitando assim seu valor para a humanidade em geral.

Se, porém, olhando além do nome local e da instituição passageira, tentamos colher o sentimento e o espírito do *shāstra*, podemos observar que também neste sentido é profundo e verdadeiro, e a visão filosófica é espiritual e universal. Nós aprendemos que através do *shāstra* o Gītā indica a lei que a humanidade se impõe para substituir a ação puramente egoística do homem natural não regenerado, em refrear a sua tendência em ver na satis-

fação dos desejos o valor e o objetivo da vida. Observamos também que esta quadruplica organização da sociedade (as quatro castas) não é nada mais que a forma concreta de uma visão espiritual, que é, ao mesmo tempo, independente desta forma: essa se funda na concepção do justo trabalho, entendido como a expressão correta e ordenada da natureza do ser individual a partir do qual o trabalho se desenvolve; a mesma natureza, de fato, atribui-lhe a linha diretiva e o campo de ação conforme nas suas qualidades congênitas e nas suas possibilidades de expressão. Bem como é o espírito com o qual o Gītā mostra os seus exemplos mais particulares e mais locais, podemos com todo direito aplicar sempre o mesmo princípio e pesquisar, de alguma forma, a verdade geral mais profunda que, com certeza, está na base daquilo que parece, no primeiro instante, pertencer simplesmente a um lugar ou a um tempo. De facto, descobriremos sempre que uma verdade e um princípio mais profundos são envolvidos na trama do pensamento, mesmo que não venham enunciados em termos claros. Trataremos sempre com o mesmo espírito os elementos do dogma filosófico ou da fé religiosa, sejam os que fazem parte integrante do Gītā ou que derivam do uso dos termos filosóficos e dos símbolos religiosos recorrentes no seu tempo.

Quando o Gītā fala de *Sāmkhya* e de *Yoga*, nos manteremos nos limites indispensáveis ao nosso tratado e não discutiremos ao longo das relações entre o *Sāmkhya* que nos apresenta o Gītā, caracterizado por um único *Purusha* e por sua expressão tão claramente vedantina e o *Sāmkhya* não-teísta ou ateísta, que chegou até nós com o seu sistema de múltiplos *Purushas* e de uma única *Prakriti*. Tampouco aprofundaremos muito sobre as relações entre o Gītā e o *Yoga*, tão diferente, sutil, rico e flexível comparado com a doutrina teísta e o sistema fixo, científico, rigorosamente definido e clássico do *Yoga* de Patañjali. No Gītā é evidente que *Sāmkhya* e *Yoga* são duas partes convergentes de uma mesma Verdade vedantina, ou melhor, duas vias paralelas que conduzem à sua realização, uma filosófica, intelectual e analítica, a outra intuitiva, devocional, prática, ética e sintética, que alcança o conhecimento através da experiência. O Gītā não admite uma verdadeira diferença entre os dois ensinamentos. Tampouco temos que discutir as teorias que consideram o Gītā como o fruto da tradição de um sistema religioso específico.

O seu ensinamento é universal, qualquer seja a sua origem. O sistema filosófico do Gītā e a sua concepção da Verdade, não constituem a parte mais viva e mais profunda do seu ensinamento, aquela destinada a permanecer eternamente; porém a maioria dos elementos que compõem o sistema, as principais ideias sugestivas e penetrantes que se interlaçam em uma complexa harmonia, têm eficácia e valores eternos; consiste, de facto, não somente de ideias luminosas ou de brilhantes especulações de uma inteligência filosófica, mas principalmente das perpetuas verdades da experiência espiritual, de factos verificáveis através nossas mais altas possibilidades psicológicas, que nenhum daqueles que buscam penetrar os mais profundos mistérios da existência podem pretender ignorar. Qualquer que seja a espécie deste sistema, não foi composto, como os seus comentadores procuram apresentar-nos, exclusivamente com a intenção de servir de suporte àquela escola de pensamento filosófico ou para evidenciar os títulos de outra forma de Yoga. De facto a linguagem do Gītā, a estrutura do seu pensamento, a composição e o equilíbrio das ideias, não pertencem nem ao temperamento de um mestre sectário nem ao espírito de uma dialética rigorosamente analítica que isola um fragmento da Verdade, excluindo todo o resto; em vez disso aparece um movimento de ideias, amplo, fluente, compreensivo, que revela um vasto espírito e uma rica experiência sintética. Trata-se de uma daquelas grandes sínteses de que foi rica a espiritualidade da Índia, que também abunda na criação de movimentos intensos e exclusivos de conhecimento e de realização religiosa, voltados a seguir, em absoluta convergência, uma linha direcional, uma via, até a sua última consequência. O Gītā não propende a separar e a opor, mas a conciliar e a unificar.

O pensamento do Gītā não é puro monismo, embora que veja no Eu único, imutável, puro e eterno, o fundamento de toda a existência cósmica; nem sequer é *māyavādā*,² apesar de falar da *māyā*, nas três qualidades fundamentais da *Prakriti*; também não se trata de um monismo qualificado, embora que ponha no Um a sua eterna e suprema *Prakriti*, manifesta em sua forma de *Jīva*, e que, a seu juízo, a suprema condição de consciência espiritual consista mais na união com Deus que na dissolução Nele. O seu pensamento tampouco é o *Sāmkhya*, apesar de explicar o mundo criado com o duplice princípio de *Purusha* e *Prakriti*; tampouco é um teísmo *Vaishnava*, apesar de apresentar Krishna, que é, na visão dos *Purana*, o Ava-

tar de Vishnu, como a Suprema Divindade, e não reconheça no *Brahman*, sem relação com o mundo, inapreensível e transcendente, nenhuma superioridade real, devido a uma diferença essencial com este Senhor dos seres que é o Mestre do universo e Amigo de cada criatura.

Exatamente como a primeira síntese espiritual dos Upanishad, esta síntese posterior, espiritual e intelectual ao mesmo tempo, evita naturalmente cada rígida determinação que limitaria a sua compreensibilidade universal. O seu propósito é exatamente oposto daquilo retratado por seus comentadores polêmicos, os quais, achando que este livro brilhava como uma das três mais altas autoridades Vedānta, tentaram de utilizá-lo como instrumento de defesa e de ofensa contra outras escolas ou sistemas diferentes delas. O Gītā não pode ser usado como uma arma no curso de uma disputa dialética; é uma porta aberta para todo o mundo da verdade e da experiência espiritual; a sua perspectiva abraça todos os campos daquele mundo supremo; não traça um mapa, nem o retalha em pedaços, e não constrói muros ou barreiras para limitar a nossa visão. Houve outras sínteses na longa história do pensamento Hindu. A primeira foi a síntese védica, que se conectou com a existência cósmica dos deuses. O ser psicológico do homem em seus impulsos mais elevados e em suas maiores conquistas do conhecimento divino, do poder, da felicidade, da vida e de glória; síntese alcançada além dos símbolos do universo material nos planos superiores, que estão ocultos dos sentidos físicos e da mentalidade material. O coroamento daquela síntese foi, segundo a experiência dos *Rishis* védicos, algo de divino, de transcendente e de benéfico, em que a alma humana em evolução e a eterna plenitude dos deuses cósmicos se encontram de forma perfeita e acharam os seus plenos cumprimentos.

Os Upanishad são inspirados pela maior e pela excelente experiência dos primeiros videntes que buscaram a ocasião para uma alta e profunda síntese de conhecimento espiritual: eles reuniram em grande harmonia tudo o que havia sido observado e experimentado durante uma época rica e fértil de buscas espirituais por aqueles que, inspirados e liberados, conheceram o Eterno. O Gītā segue a sugestão desta síntese vedantina e, com base em suas ideias essenciais, constrói uma nova harmonia que reúne os três grandes métodos e poderes: amor, conhecimento e ação, através dos quais a alma humana pode alcançar diretamente o Eterno e fundir-se Nele. Há outro, o Tãn-

trico³ que, embora menos sutil e espiritualmente menos profundo, ainda é mais ousado e poderoso do que a síntese do Gītā; na verdade assumindo até os obstáculos que se opõem à vida espiritual, os obriga a tornarem-se instrumentos de uma conquista espiritual ainda mais rica; ele nos oferece a possibilidade de abraçar em nosso horizonte divino a totalidade da vida como divina *lila*⁴. Em certo sentido, é mais imediatamente rico e fecundo, pois traz à tona, não apenas o conhecimento divino, as obras divinas e uma devoção enriquecida com o amor divino, mas também os segredos do *Hatha-Yoga* e do *Raja-Yoga*, ou seja, o uso do corpo e da ascese mental para a revelação da vida divina em todos os planos e método nos quais o Gītā presta atenção apenas incidentalmente e de passagem. Além disso, esta síntese tântrica busca fazer sua a noção da perfectibilidade divina do homem, que os *Rishis* védicos possuíam, mas que as idades intermédias tinham rechaçado nas sombras, uma noção destinada a ter grande importância em qualquer síntese futura de pensamento, da experiência e das aspirações humanas. Nós que pertencemos ao dia que surge, estamos no começo do desenvolvimento de uma nova era que nos conduz a uma nova e mais ampla síntese. Não somos obrigados a ser vedantinos ortodoxos de uma das três escolas, nem tântricos, nem temos que aderir a uma das religiões teísta do passado, nem se baricar atrás das quatro paredes do ensinamento do Gītā. Isto equivaleria a limitar-nos a tentarmos construir a nossa vida espiritual através do ser, do conhecimento e da natureza de outros homens, de homens do passado, em vez de construí-la através do nosso ser e das nossas possibilidades. *Nós não pertencemos às auroras do passado, mas aos crepúsculos do amanhã.*

Uma massa de novos elementos derrama sobre nós; temos que assimilar não só as influências das maiores religiões teístas da Índia e do mundo — como também um sentido reencontrado de quanto representa o Budismo — mas igualmente ter plena noção das poderosas revelações, sejam mesmo limitadas, da ciência e das pesquisas modernas; além disso, um passado longe e imemorável, que parecia morto, volta a nós com todo o fulgor de numerosos segredos luminosos, desde muito tempo perdidos pela consciência da humanidade, e que agora debruçam-se novamente atrás do véu. Tudo isto indica uma nova síntese, vastíssima e muito rica. A criação de uma nova harmonia, de horizonte amplo, de tudo aquilo que foi adquirido até agora, é uma necessidade para o futuro, intelectual e espiritual ao mesmo tempo.

Mas, assim como as sínteses do passado tomaram como ponto de partida aquelas que a precederam, também a do futuro, para se apoiar em terreno sólido, deve proceder daquilo que, as maiores obras de realização espiritual, deixaram no pensamento e na experiência. Entre estas, o Gītā ocupa uma das posições mais importantes.

Portanto, nosso objetivo no estudo do Gītā não será uma prova escolar ou um exame acadêmico do seu pensamento, nem uma busca da posição que ocupa a sua filosofia na história da especulação metafísica, e tampouco o discutiremos à maneira da dialética analítica. Nos aproximaremos a ele para encontrar ajuda e luz, propondo extrair a mensagem essencial e vital, aquela que a humanidade tem que colher para o mais alto aperfeiçoamento e pela sua mais alta prosperidade espiritual.

2 Ilusionismo.

3 Toda a tradição dos Puranas atinge do Tantra, a riqueza do seu conteúdo

4 O jogo cósmico.

CANTO I

O YOGA DO DESANIMO DE ARJUNA — KURUKSHETRA —

Dhritarāshtra⁵ disse:

1. “A Kurukshetra⁶, no campo da realização do Dharma⁷, reunidos, ansiosos para a batalha, que fazem, ó Sanjaya, o meu povo⁸ e os Pandavas⁹?

A peculiaridade do Gītā, entre as grandes obras religiosas do mundo, é de não ser uma obra isolada, o fruto da vida espiritual de uma personalidade criativa como o Cristo, Maomé e o Buda, ou de uma época de busca espi-

ritual pura como os Vedas ou as Upanishads, mas é um episódio em uma história épica das nações, das suas guerras, dos homens e das suas ações armadas; o seu ensinamento ocorre em ocasião de uma crise que atravessa a alma de um dos seus personagens principais lidando com o ato culminante de sua vida, uma ação terrível, violenta e sanguinária, no momento em que ele deve recuar ou executar o ato inexoravelmente até o fim. Pouco importa se o Gītā é, como a crítica moderna supõe, uma composição posterior inserida por seu autor na epopeia do Mahābhārata, a fim de transmitir seu ensino com a autoridade e popularidade do grande épico nacional. Me parece haver fortes motivos contra esta suposição para a qual, além disso, as evidências, extrínsecas ou internas, são em último grau escassas e insuficiente. Entretanto, mesmo que pareça, permanece o fato de que o autor não apenas se esforçou para entrelaçar seu trabalho inextricavelmente na vasta teia do poema maior, mas que tem o cuidado de repetir vezes e vezes para nos lembrar da situação na qual o ensinamento do Mestre surgiu; ele ressalta isso, não apenas no final, mas no meio de suas mais profundas dissertações filosóficas. Devemos aceitar a insistência do autor e entender a importância dessa recorrente reiteração.

O ensino do Gītā não deve, portanto, ser considerado apenas à luz de uma filosofia espiritual ou doutrina moral em geral, mas também, à luz de uma crise, em sua aplicação prática da ética e da espiritualidade à vida humana.

O Gītā enquadra um dos períodos de transição e de crise que a humanidade experimenta periodicamente ao longo de sua história, na qual grandes forças colidem por uma enorme destruição e reconstrução intelectual, social, moral, religiosa e política, e estas crises, no estágio psicológico e social real da evolução humana, culminam geralmente, por meio de um violento conflito físico, em uma revolta, guerra ou revolução. Podemos traduzir simbolicamente a expressão “Campo do cumprimento do *Dharma*” como “campo da ação humana, que é o da evolução do *Dharma*”. O Gītā admite a necessidade da Natureza dessas veementes crises e aceita não somente o aspecto moral, a luta entre retidão e injustiça, entre a autoafirmação da lei do Bem e as forças que se opõem ao seu progresso, mas também o aspecto material, a própria guerra armada ou outra luta física violenta entre os seres humanos, que representam os poderes antagônicos. Um dia chegará, tam-

bém diremos, um dia certamente deve chegar, no qual a humanidade estará pronta espiritualmente, moralmente e socialmente para o reino da paz universal; esperando por esse dia, o aspecto da batalha, a natureza e a função do homem como combatente, devem ser conhecidos e aceitos por qualquer filosofia prática e religião. O Gītā, levando a vida como ela é e não apenas como poderia ser em um futuro distante, coloca a questão de como este aspecto e esta função da vida, que são realmente um aspecto e uma função da atividade do ser humano em geral, podem harmonizar com a existência espiritual.

Sanjaya disse:

2. “Após ter visto o exército dos Pandavas organizado em ordem de batalha, o príncipe Duryodhana¹⁰, aproximou-se de seu mestre¹¹ e falou estas palavras:”

3. “Vê, ó Acharya¹², o poderoso exército dos filhos de Pandu, reunido pelo filho de Drupada¹³, teu talentoso discípulo.”

4–6. “Aqui neste poderoso exército estão presentes heróis e grandes arqueiros que na batalha rivalizam com Bhīma¹⁴ e Arjuna; Yuyudhāna, Virāta e Drupada do grande carro, Dhrishtaketu, Chekitana e o valente príncipe de Kashi¹⁵, Purujit e Kuntibhoja, e Shaibya, valoroso entre os homens; Yudhamanyu, o forte, e Uttamauja, o vitorioso; o filho de Subhadrā¹⁶ e os filhos de Draupadi¹⁷, todos eles Guerreiros de grande destreza!”

7. “Do nosso lado, ó Melhor dos nascidos duas vezes¹⁸, conheces aqueles que são os mais ilustres, os comandantes do meu exército; vou nomeá-los para que tu possas reconhecê-los.”

8–9. “Tu mesmo e Bhīshma¹⁹ e Karna²⁰ e Kripa²¹, o vitorioso na batalha, Ashvatthama²², Vikarna e Saumadatti, e muitos outros heróis, prontos a renunciar às suas vidas por minha causa, eles estão todos bem equipados com diversas armas e flechas e todos bem hábeis na arte da guerra.”

10. “Ilimitado é este nosso exército comandado por Bhīshma, enquanto o deles, comandado por Bhīma, é limitado.”

11. “Portanto, todos vocês, que se mantêm em seus postos de combate, protejam Bhīshma em primeiro lugar”

12. “Animando o coração de Duryodhana, o poderoso avô²³, o Ancião dos Kurus, ressoando no campo de batalha como o rugido de um leão, soprou sua concha²⁴.”

13. “Então, conchas e timbales, cornetas e tambores de repente ressoaram e o clamor se tornou tremendo.”

14. “Enquanto, sentado em sua grande carruagem, atrelada a cavalos brancos, Mādhava²⁵ e o filho de Pandu²⁶ sopraram suas divinas conchas.”

Na carruagem Arjuna é o combatente, com o divino Krishna como seu cocheiro. Para explicar o Gītā, existe um método segundo o qual, não somente este episódio, mas o inteiro Mahābhārata são transformados em uma alegoria da vida interior, não mais se referindo a nossa vida e a ação humana externas, mas apenas com as batalhas da alma e das forças competindo pela supremacia dentro de nós. Esse é um conceito que o caráter geral e a linguagem real do poema épico não justificam e esta ideia, se dirigida até suas conclusões lógicas mais extremas, transformaria a linguagem filosófica direta do Gītā em uma mistificação constante, laboriosa e até um tanto pueril.

A linguagem dos Vedas, e pelos menos parte dos Puranas, é claramente simbólica, cheia de figuras e representações concretas do que está por trás do véu, mas o Gītā é escrito em termos claros e professa resolver os grandes problemas éticos e dificuldade espirituais que surgem na vida do homem, portanto não vai adiantar buscar um significado oculto deste pensamento e linguagem direta e torcê-los para colocá-los a serviço de nossa imaginação. Mas esses conceitos contêm uma parte da verdade, como o cenário, embora não simbólico, no qual a doutrina é exposta, é certamente típico, e o cenário, como o expresso pelo Gītā, deve necessariamente ser, para que tenha alguma relação com o que ele contém.

Na verdade, existem três elementos no Gītā que são, do ponto de vista espiritual, significativos, quase simbólicos, típicos das relações e problemáticas mais profundas da vida espiritual e da existência humana nas suas raízes; esses três elementos são: a personalidade divina do Mestre, as relações características com seu discípulo e a ocasião em que o seu ensino ocorre. O Mestre é o próprio Deus descido entre os humanos; o discípulo é o primeiro ou, como diríamos hoje, o homem mais representativo de sua época, amigo íntimo e instrumento escolhido pelo Avatar, seu protagonista em uma imen-

sa obra e luta cujo propósito secreto, desconhecido para o mesmo ator, é conhecido apenas pela Divindade encarnada que guia tudo por trás do véu de seu Insondável Conhecimento; a ocasião é uma crise violenta, no momento em que a angústia e a dificuldade moral, a violência cega das tensões aparentes desta obra e desta luta, se impõem ao espírito do homem representativo com o impacto de uma revelação tangível e levantam toda a questão do sentido de Deus no mundo, dos propósitos, tendência e significado da vida e da conduta humana.

15–16. “Hrishikēsha²⁷ soprou sua Pāñchajanya²⁸ e Dhananjaya²⁹ sua Devadatta³⁰; Vrikodara³¹, de feitos incríveis, soprou sua poderosa concha Paundra; o rei Yudhishtira, filho de Kuntī, soprou sua Anantavijaya; Nakula e Sahadeva [fizeram soar, respectivamente] Sughosha e Manipushpaka.”

17–18. “O rei de Kashi do grande arco e Shikhandi da grande carruagem, Dhristadyumna e Virāta e Sātyaki o invencível, Drupada e os filhos de Draupadi todos juntos, ó Senhor da Terra e o filho de Subhadra, bem armado, em todos os lados sopraram suas conchas.”

19. “O tumulto tempestuoso, ressoando pela terra e pelo céu, fez tremer os corações dos filhos de.”

20. “Então, vendo os filhos de Dhritarāshtra alinhados em ordem de batalha, e as flechas que já marcaram o céu, o filho de Pandu, cujo emblema é um macaco³², ergueu seu arco, e dirigiu as seguintes palavras para Hrishikēsha, ó Senhor da terra:”

A camaradagem simbólica entre Arjuna e Krishna, a alma humana e a Alma Divina, encontra-se frequentemente na literatura indiana: na jornada para o céu de Indra e Kutsa, sentados na mesma carruagem; na figura dos dois pássaros pousados na mesma árvore nos Upanishads; nos dois personagens gêmeos Nara e *Nārāyana*, os videntes que juntos se dedicam à *tapasya* (austeridade) para adquirir conhecimento. Mas em todos esses três contos, o que se destaca, é a ideia do conhecimento divino, em que, como expõe o Gītā, todas as ações culminam; aqui, pelo contrário, é a ação que leva a esse conhecimento, e o conhecedor Divino participa pessoalmente dessa ação.

Arjuna e Krishna, o humano e o Divino, estão juntos, não como videntes em um pacífico eremitério consagrado à meditação, mas um como guer-

reio e o outro segurando as rédeas do carro de guerra, no campo de batalha cheio de clamor e no meio de uma nuvem de flechas. O Mestre do Gītā não é só Deus no homem, que se revela através das palavras do conhecimento, mas também o Deus no homem que move todo o nosso mundo de ação, pelo qual e através do qual toda a humanidade existe, luta e sofre, e para o qual toda a humanidade se move e progride. É o Senhor Secreto das obras e do sacrifício e Amigo dos povos.

Arjuna disse:

21–23. “Ó Achyuta³³, para o carro de combate entre os dois exércitos de modo que eu possa ver essas miríades de homens ansiando pela batalha, que devo enfrentar nessa festa de luta, e quero olhar aqueles que estão aqui reunidos para defender a causa do perverso filho³⁴ de Dhritarāshtra”

O Gītā começa pela ação, e Arjuna é o homem de ação e não de conhecimento. Um traço essencial do homem pragmático é despertar para os sentidos da ação que ele realiza por meio de suas sensações. Ele pediu para o seu amigo e cocheiro para parar entre os dois exércitos, não a razão de um pensamento profundo, mas com a orgulhosa intenção de ver e encarar as miríades de campeões de injustiça que ele tem que enfrentar, vencer e matar “nessa festa de luta”, para que o direito possa prevalecer. E enquanto ele olha surge a revelação do significado de uma guerra civil e familiar, uma guerra em que não apenas homens da mesma raça, da mesma nação, do mesmo clã, mas aqueles da mesma família, do mesmo lar, se enfrentam em campos opostos. Todos aqueles que o homem social considera os mais queridos, os mais sagrados, ele deve enfrentá-los como inimigos e matá-los, todos esses laços sociais devem ser cortados com a espada. Não que até então ele não soubesse, mas nunca percebia toda a evidência disso. E agora o divino Cocheiro revela a ele, colocando-o de forma sensacional diante de seus olhos, e isso chega para ele como um golpe atirado bem no centro de seu ser sensível, vital e emocional.

Obcecado com suas prerrogativas de casta, as injustiças que ele teve que sofrer, os princípios de sua vida — a luta para o direito é o dever do *kshatriya*, defensor da justiça e da lei — ele não havia refletido profundamente, não o sentiu no seu coração como a própria essência de sua vida.

Sanjaya disse:

24–25. “Assim chamado por Gudākesha³⁵, Hrishīkēsha, ó Bhārata³⁶, parou a melhor das carruagens entre os dois exércitos na frente de Bhīshma, Drona, e de todos os príncipes da terra e disse: “Veja, ó Pārtha³⁷, os Kurus, todos aqui reunidos”

26. “Então Pārtha viu no lado oposto, tios, avós, mestres, sobrinhos, primos, filhos netos, tios maternos, camaradas, sogro e benfeitores.”

27. “Vendo todos seus parentes assim dispostos pela batalha, invadido por uma grande piedade, com tristeza e abatimento, disse essas palavras:”

Arjuna disse:

28–29. “Vendo o meu próprio povo, ó Krishna, preparado para a batalha, meus membros fraquejam, minha boca está seca, meu corpo treme e meus cabelos ficam em pé; Gandiva³⁸ escorrega da minha mão e toda a minha pele parece queimar.”

O primeiro efeito é uma violenta crise sensorial e física que produz desgosto da ação, dos objetivos materiais que a determinam e da própria vida. Ele rejeita o propósito de vida perseguido na ação da humanidade egoísta: felicidade e alegria; ele rejeita a razão de vida do *Kshatriya*: vitória, autoridade, poder e governo dos homens. O que é, afinal, a luta pela justiça, uma vez reduzida a seus termos práticos, senão simplesmente a luta pelos seus próprios interesses, para os interesses de seus irmãos, de seu partido ou para ganância, prazer e poder? Mas a tal custo não vale a pena ter tudo isso. Pois como isso não tem valor em si mesmo, mas apenas como um meio para manter o equilíbrio da vida social e nacional que, afinal, são exatamente os objetivos que ele está preste a destruir, abatendo sua família e sua raça. E ali vem o grito das emoções.

30. “Não consigo ficar de pé e minha mente parece estar girando; também vejo presságios trágicos, ó Keshava³⁹.”

31. “Nem vejo nada de bom em matar meu próprio povo em batalha; ó Krishna, eu não desejo vitória, nem reino, nem prazeres.”

32–35. “O que é um reino para nós, ó Govinda⁴⁰, os prazeres e até a própria vida? Aqueles para quem desejamos reinos, felicidades e prazeres, aqui estão na batalha, tendo abandonado vida e riquezas — mestres, pais e filhos, e bem como avós, tios, sogros, amigos e outros parentes; estes eu não aceitaria matar mesmo que eles me matassem, ó Madhusūdana⁴¹, e isso nem mesmo para o reino dos três mundos⁴²; como poderia então para reinar na terra?”

36. “Depois de matar os filhos de Dhritarāshtra, que prazer ainda poderíamos ter da vida, ó Janārdana⁴³? O pecado se apoderará de nós ao matá-los, embora eles sejam os agressores.”

Tudo isso é um pecado terrível, pois agora o senso moral se desperta para justificar a revolta das sensações e das emoções. Não há nada que possa justificar este massacre, nem o direito nem a justiça; ainda menos quando se trata de matar aqueles que são o objeto natural da nossa veneração e do nosso amor, aqueles cuja morte tiraria toda a atração para nossa vida, e violar esses sentimentos sagrados não pode ser virtude, só pode ser um crime odioso. Admitido que a ofensa, a agressão, o primeiro pecado, os crimes de ganância e paixão egoísta, que causaram a crise, vieram dos adversários; no entanto, a resistência armada ao mal, sob essas tais circunstância, seria em si um pecado e crime pior do que o deles, porque estão cegos pela paixão e inconscientes da culpa, enquanto deste lado seria com um claro senso de culpa que se cometeria o pecado. E com que propósito? Pela manutenção da moral familiar, da lei social e da lei da nação? Esses são os próprios padrões que serão destruídos pela guerra civil.

37. “Não é digno matar os filhos de Dhritarāshtra, nossos parentes; na verdade, como poderíamos sermos felizes, ó Mādhava, matando nosso próprio povo?”

38–39. “Embora eles, com a consciência obscurecida pela ganância, não vejam culpa na destruição da família, nenhum crime em hostilidade a amigos, porque não devemos ter a sabedoria de afastar-nos de tal pecado, ó Janārdana, nós que vemos o mal na destruição da família?”

40. “A destruição da família causa a aniquilação das tradições eternas⁴⁴, com o colapso das tradições, o desrespeito dos deveres⁴⁵ submete a família inteira.”

41. “Quando a ilegalidade domina, ó Krishna, as mulheres da família tornam-se corruptas; a corrupção das mulheres, ó Vārshneya⁴⁶, determina a confusão das Varnas.”

Varna é geralmente traduzido como casta, mas o sistema de castas existente é uma coisa muito diferente da antiga ideia social de *Chaturvarna*, as quatro ordens bem definidas da comunidade ariana, e de forma alguma corresponde à descrição do Gītā. Veja o cap. XVIII.

42. “Essa confusão leva ao inferno⁴⁷ os destruidores da família e suas próprias famílias; até mesmo os espíritos dos ancestrais sucumbem, privados de oferendas e libações⁴⁸.”

43. “Esses crimes, cometidos pelos arruinadores da família, levam à confusão das castas; as leis eternas da raça⁴⁹ e a lei moral da família estão, assim, destruídas.”

44. “E os homens cuja moral familiar está corrompida, ó Janārdana, vivem para sempre em inferno. Assim ouvimos.”

45. “Ai de mim! Estávamos envolvidos em cometer um grande pecado, nós que estávamos tentando matar nosso próprio povo pela ganância dos prazeres de um reino.”

46. “É melhor para mim que os filhos de Dhritarāshtra armados me matem desarmado e sem resistir. (Eu não vou lutar!)”.

Sanjaya disse:

47. “Tendo assim falado no campo de batalha, Arjuna se agachou no assento da carruagem, lançando o arco divino e a aljava⁵⁰ inesgotável, com seu espírito oprimido pela tristeza”.

Embora Arjuna esteja preocupado apenas com sua situação, sua própria luta interior e a lei da ação que ele deve seguir, a questão como ele a coloca, traz à tona toda a questão da vida e da ação humana, o que o mundo é, por que existe e como, possivelmente, sendo o que é, reconcilia a vida do mundo com a vida do espírito. E toda essa questão, profunda e difícil, é enfrentada pelo Mestre para torná-la a base de seu mandamento, para uma ação que deve proceder de uma nova postura de ser, para pôr luz a um conhecimento libertador.

Qual é, portanto, a dificuldade para o homem que deve aceitar o mundo como é e agir nele, e ainda assim viver dentro da vida espiritual? Qual é este aspecto da existência que apavora sua mente e que desperta e traz o que o título do primeiro canto do Gītā chama, significativamente, ‘O Yoga do desanimo de Arjuna’, o mesmo desespero e desalento sofridos pelos seres humanos, forçados a enfrentar o espetáculo do universo em sua crua realidade, quando o véu da ilusão ética, da ilusão da justiça, é arrancado de seus olhos, antes de ele chegar a uma reconciliação superior consigo mesmo? É o aspecto que descreve externamente a carnificina de Kurukshetra e, espiritualmente, a visão do Senhor de todas as coisas, como o Tempo, que surge para devorar e destruir as criaturas criadas por ele mesmo. A aparência exterior é da existência do mundo e da existência humana, que avançam através de lutas e massacres; o aspecto interior é a do Ser Universal, realizando-se em uma vasta criação e uma vasta destruição. A vida como batalha e campo de morte como é Kurukshetra; Deus, o Terrível, é a visão de Aruna naquele campo de massacre. Devemos reconhecer Kurukshetra; devemos nos submeter à lei da Vida pela Morte antes de poder encontrar nosso caminho para a vida imortal; devemos abrir nossos olhos, com um olhar menos aterroizado do que de Arjuna, para a visão do nosso Senhor do Tempo e da Morte e paramos de negar, odiar ou recuar do Destruidor universal. Assim, no Upanishad cantado pelo Senhor, a ciência de *Brahman*, a escritura do Yoga, o diálogo entre Sri Krishna e Arjuna, termina o primeiro capítulo intitulado “O Yoga do desanimo de Arjuna”.

5 O velho e cego rei dos Kauravas pede ao seu cocheiro, Sanjaya, de conta-lhe o que está acontecendo no campo de batalha.

6 O campo dos Kurus.

7 O *Dharma* é a lei profunda, que determina as ações e as relações entre os indivíduos e os povos; *dharma kshetra*, o *Campo do Dharma*, pode ser entendido, no sentido comum, como o campo onde os Kurus celebravam os rituais religiosos, e *Dharma*, neste caso, significa a lei religiosa e social; mas esta palavra pode ter um sentido mais

profundo e profético, e ser, então, interpretada como a grande batalha que está para explodir, da qual depende o futuro da Índia. Sri Aurobindo insiste em dar esta interpretação.

- 8 Os Kauravas, os cem *filhos de Dhritarāshtra* e os aliados deles.
- 9 Os cinco *filhos de Pandu*: Arjuna e seus quatros irmãos.
- 10 Filho de *Dhritarāshtra* e usurpador do trono.
- 11 *Drona*, que tinha ensinado a arte da guerra aos príncipes dos dois campos.
- 12 Mestre.
- 13 Drupada é o rei de Panchala, seu filho é Dhrishtadyumna e sua filha Draupadi, a esposa comum dos cinco Pandavas.
- 14 Irmão de Arjuna.
- 15 A atual Benares.
- 16 A esposa de Arjuna; o filho é Abhimanyu.
- 17 I, 3.
- 18 Assim os membros das três castas mais altas são chamados: *brāmanes*, *kshatriya*, *vaishya*. Eles foram iniciados na vida do espírito.
- 19 O velho e sábio guerreiro que instruiu Dhritarāshtra e Pandu, seus sobrinhos.
- 20 Meio-irmão de Arjuna.
- 21 Cunhado de Drona.
- 22 Filho de Drona.
- 23 *Bhīshma*.
- 24 *Shanka*, instrumento feito com uma grande concha, do som grave e poderoso, ainda em uso nos templos da Índia.
- 25 *Esposo de Lakshmī*, um dos nomes de Vishnu, aqui referido a Krishna, o seu Avatar.
- 26 *Filho de Pandu*, Arjuna.
- 27 *Que domina os sentidos*, Krishna.
- 28 *A poderosíssima; Lit., que ressoou nos cinco mundos* (ou estado de ser); os antigos gostavam de nomear suas armas (a espada *Durandal* de Orlando) e outros itens de seus equipamentos de guerra.
- 29 *Conquistador de tesouros*, Arjuna.
- 30 Concedido por Deus.
- 31 *Ventre de lobo*, apelido dado a Bhīma (alusão ao seu apetite); Yudhishtira, Bhīma, Nakula e Sahadeva, são os quatros Irmãos de Arjuna.
- 32 Hanuman.
- 33 *Achyuta*, sem defeito, imóvel, um dos nomes de Vishnu dado a Krishna.
- 34 Duryodhana.

- 35 Arjuna, lit. que domina o sono.
- 36 *Descendente de Bhārata*, Dhritarāshtra, Bhārata é um antepassado em comum dos Kauravas e Pandavas, que deu seu nome a Índia.
- 37 Filio de Prithā, um dos nomes de Kuntī, a mãe de Arjuna.
- 38 O arco de Arjuna.
- 39 Krishna, *de cabelo comprido*.
- 40 *Possuidor de vacas* ou *que possui luz, que leva a iluminação*, Krishna; de acordo com o duplo sentido da palavra védica em que *go* significa vaca e luz.
- 41 *Matador de Madhu*; acredita-se que Krishna ganhou e matou o asura Madi.
- 42 Terra, mundo intermediário, céu.
- 43 Krishna, *libertador dos homens*.
- 44 *Kula-dharma*, o *dharma* da família ou do clã. A palavra *dharma*, neste caso, significa: dever, regra de vida e de conduta, lei moral, social e religiosa. É o seu sentido mais externo.
- 45 *A-dharma*, a ausência de deveres, de regras de vida, a ignorância, a desordem. Arjuna, na sua ignorância, considera como leis, absolutas e eternas, os costumes e as convenções sociais, morais e religiosas do seu tempo. Na realidade eles são contingentes e temporais, e não podem ser um guia seguro nas grandes crises da alma.
- 46 Krishna, descendente dos Vrishnis, um clã da época.
- 47 O Inferno hindu, *naraka*, não é eterno.
- 48 As oferendas rituais do arroz e água, como os próprios rituais fúnebres, destinam-se a ajudar os antepassados falecidos (*pitri*) na subida em direção a nova moradia (*pitri-loka*). De acordo com um ponto de vista mais geral, oferendas e sacrifícios são o símbolo da união entre as diferentes gerações, da interdependência de todos os seres, vivos ou mortos, deuses, homens ou animais.
- 49 O *dharma* da raça, *jāti-dharma*.
- 50 Aljava, bolsa para pôr as flechas, que foi dada a Arjuna pelos deuses justamente para aquela hora tremenda.

A) A FÉ DO GUERREIRO ARIANO

Sanjaya disse:

1. “A Arjuna, invadido por um sentimento de piedade, com os olhos cheios de lágrimas e com o coração dominado pela depressão e desânimo, Madhusūdana⁵¹ dirigiu estas palavras:”

Essa pena de Arjuna é bem diferente da compaixão divina mencionada mais tarde no Gītā, que observa com um olhar de amor, sabedoria e calma firmeza a batalha e a luta, a força e a fraqueza do homem, suas virtudes e pecados, sua alegria e sofrimento, seu conhecimento e sua ignorância, e penetra em tudo para ajudar e curar. A pena de Arjuna é uma forma de autoindulgência; é o encolhimento físico dos nervos com o ato da matança, o egoísta encolhimento emocional do coração devido a destruição dos Dhritarashtrians porque eles são “seu próprio povo” e sem eles a vida será vazia. Invadido pela piedade autoindulgente, Arjuna caiu em uma fraqueza pouco

heroica que primeiro atrai uma repreensão com palavras fortes do Divino Mestre.

O Senhor Abençoado disse:

2. “De onde vem este teu desânimo, esta mancha e escuridão da alma na hora da dificuldade e perigo, ó Arjuna? É indigna de um Ariano, não veio nem pode levar ao céu, e na terra não conduz à glória.”

Esta pergunta de Krishna aponta para a real natureza do desvio de Arjuna de suas qualidades heroicas. O Gītā não é um mero evangelho de guerra e ação heroica, um credo nietzschiano de poder e força erudita que considera a piedade uma fraqueza. Existe uma divina compaixão que do alto desce sobre nós, mas para o homem cuja natureza não possui essa compaixão, achar-se um homem superior, um super-homem, é loucura e insolência, enquanto somente pode sê-lo quem manifesta ao máximo grau, na humanidade, a suprema natureza do Divino. Mas não é essa a compaixão que move Arjuna na rejeição de seu trabalho e missão. Não é compaixão, mas uma impotência cheia de uma fraca autopiedade, um retrair-se diante de um sofrimento mental, que a ação lhe imporia. Para um ariano, a autopiedade é o mais ignóbil dos sentimentos.

3. “Não caias da potência do lutador e do herói, ó Pārtha! Não é digno de ti. Esquece essa mediocridade mesquinha! Levanta-te Parantapa⁵²!”

Aquela piedade é uma fraqueza da mente e dos sentidos, fraqueza que poderia ser benéfica para homens de um nível inferior, que, se não fossem fracos, seriam duros e cruéis. Mas este caminho não é para o homem ariano evoluído, que não pode ceder à fraqueza, mas que deve se desenvolver através de uma contínua ascensão de força em força. Não era apropriado para o filho de Prithā (Arjuna), campeão e principal esperança de uma justa causa, abandonar a batalha na hora da crise, recuar diante da destruição necessária apelando-se ao coração e recusar o dever; o obscurecimento de sua razão é a causa da queda de determinação demonstrada por querer rejeitar sua arma divina, recusando, assim, a ação que lhe foi dada por Deus.

Arjuna disse:

4. “Como poderei eu, ó Madhusūdana, atingir Bhīshma e Drona com armas durante a batalha, eles que são tão dignos de respeito e de veneração, ó Arisudana⁵³?”

5. “Melhor viver mendigando que matar estes veneráveis mestres⁵⁴. Matando-os, eu apreciaria prazeres e riquezas manchados de sangue.”

6. “Não sei se seria preferível vencê-los ou ser vencido por ele; os filhos de Dhritarāshtra estão diante de nós, mas ao matá-los, não devemos nos importar mais em viver.”

7. “Uma fraqueza sentimental ofuscou a minha verdadeira natureza heroica: minha consciência está confusa em sua visão de certo e errado⁵⁵. Eu Te peço: orienta-me com clareza qual é o melhor caminho a seguir — diga-me com determinação. Em Ti me refugio como discípulo; me esclareça.”

Arjuna é o homem de ação e não de conhecimento, o lutador, nunca o vidente ou o pensador. No Gītā, ele tipifica a alma humana da ação, colocada face a face por meio do combate, em sua crise mais alta e violenta com o problema dele como humano e sua aparente incompatibilidade com o estado espiritual ou mesmo com um ideal puramente ético de perfeição. A natureza da crise pela qual ele passa é uma falência interior abrangente que ele expressa quando diz que todo o seu ser consciente, não apenas o pensamento, mas o coração e os desejos vitais, estão totalmente confusos e não podem encontrar em nenhum lugar o *dharma* ou qualquer lei válida de ação. Que para a alma da ação no ser mental é a pior crise, falha e derrota possível. Simplesmente por isso ele se refugia como discípulo de Krishna; ele praticamente pergunta, “me dê aquilo que perdi, uma lei verdadeira, uma regra de ação clara, um caminho pelo qual posso novamente andar com confiança”. Ele não pede o segredo da vida ou do mundo, o significado e o propósito de tudo isso, mas pede por um *dharma*. No entanto, é precisamente deste segredo que ele pede, ou pelo menos do conhecimento necessário para ser guiado a uma vida superior, para a qual o Divino Mestre intende conduzir seu discípulo; pois Ele exige que Arjuna desista de todos os *dharma*s, exceto a regra ampla e vasta de viver conscientemente no Divino e agir a partir desse conhecimento. *Dharma* significa literalmente aquilo que se apoia e que mantém as coisas juntas, a lei, a norma, a regra da natureza, ação e vida.

8. “Realmente não vejo nada que possa afastar de mim a angústia, que ofusca meus sentidos, nem mesmo se eu alcançasse um reino rico e incomparável na terra ou a soberania dos deuses”.

É um erro interpretar o Gītā do ponto de vista da mentalidade de hoje e forçá-lo para nos ensinar o desempenho desinteressado do dever como lei suprema e absoluta para o ponto de vista do ensino o que obriga o discípulo a buscar o mestre, é um confronto inextricável das várias concepções relacionadas de dever, que termina no colapso de todo o útil edifício intelectual e moral erguido pela mente humana. O Gītā não ensina o desempenho desinteressado dos deveres, mas o seguimento da vida divina, o abandono de todos os dharmas, *sarva dharman*, para se refugiar apenas no Supremo.

Sanjaya disse:

9. “Tendo assim falado a Hrishikēsha⁵⁶ e tendo dito a Ele: “Eu não vou lutar!”, Gudākesha⁵⁷, o terror dos inimigos, ficou em silêncio.”

10. “Para ele, que viu tão desanimado entre os dois exércitos, Hrishikēsha, quase sorrindo, disse estas palavras, ó Bhārata⁵⁸.”

O Senhor Abençoado disse:

11. “Tu sofres por homens pelos quais não te deves afligir, e ainda assim tuas palavras proferem sabedoria⁵⁹. O homem iluminado não lamenta pelos vivos nem pelos mortos.”

A resposta do Mestre segue duas linhas diferentes: primeiro, uma breve réplica fundada nas ideias mais elevadas da cultura ariana geral, na qual Arjuna foi educado, segundo uma mais ampla explicação fundamentada em um conhecimento mais íntimo, abrindo-se para verdades mais profundas de nosso ser, que é o verdadeiro ponto de partida do ensino do Gītā. A primeira resposta depende das concepções filosóficas e morais da visão vedantina e da ideia social de dever e honra que formou a base ética da Sociedade Ariana.

12. “Nunca houve tempo em que Eu não existisse nem tu, nem esses reis dos homens; e jamais qualquer um de nós deixará de existir além dessa vida.”

13. “À medida que a alma⁶⁰ passa fisicamente pela infância, juventude e velhice, ela passa para a mudança do corpo. O homem que está em paz não tem motivo de ser perturbado e cego por isso.”

A mente calma e sábia, *dhira*, o pensador, olha além dos fatos aparentes da vida, do corpo e dos sentidos, e supera os desejos físicos e emocionais da natureza ignorante até alcançar o verdadeiro e único objetivo da existência humana. Qual é a realidade deste objetivo supremo? A vida e a morte, que se repetem ao longo das eras nos grandes ciclos do mundo, são apenas um longo processo evolutivo pelo qual o ser humano se prepara e se faz apto para a imortalidade.

14. “Os contatos com as coisas materiais, ó filho de Kunti⁶¹, que produzem as sensações de frio e calor, prazer e dor, que vêm e vão, aprenda a suportá-los, ó Bhārata⁶²”

15. “O homem a quem estes contatos não incomodam nem doem, ó Coração de Leão entre os homens, que firme e sábio permanece equânime no prazer e na dor, somente ele torna-se apto para a imortalidade.”

Por imortalidade entende-se não a sobrevivência à morte — que já é dada a todas as criaturas providas de uma mente — mas a transcendência da vida e da morte. Isso significa que o homem deixa de viver como corpo informado pela mente e vive finalmente como espírito e no Espírito. Quem está sujeito à dor e à tristeza, escravo das sensações e emoções, e preocupado pelo contato com coisas transitórias, não é apto à imortalidade. Tudo isso deve ser suportado até ser conquistado, até para não causar dor ao homem libertado, até que ele seja capaz de acolher todos os acontecimentos materiais, prazerosos ou tristes, do mundo exterior, com equanimidade calma e sábia, da mesma maneira que são acolhidos pelo tranquilo Espírito Eterno, em nossa parte mais secreta.

16. “O que existe não pode deixar de existir, assim como o que não existe não pode começar a existir. O fim dessas oposições de ‘ser’ e ‘não ser’ foi percebido pelos videntes das verdades essenciais.”

A alma é, e não pode deixar de ser, mesmo se muda de forma e de aparência, essa oposição entre aquele que é e aquele que não é, o equilíbrio entre

o ser e o devir, se definem quando a alma percebe que é o Eu Único e Imperecível por quem este universo foi criado.

17. “Saiba, portanto, que Ele⁶³, para quem todas as coisas foram manifestadas, é imperecível; quem pode matar o espírito imortal?”

18. “Os corpos finitos têm um fim, mas o que habita esses corpos é infinito, ilimitado, eterno, indestrutível. Portanto lute, ó Bhārata!”

19. “Quem pensa que é o Eu que mata e quem pensa que é o Eu que morre, ambos falham em perceber a verdade. O Eu não mata nem morre.”

20. “Não nasce, nem morre, e não é verdade que passa a existir uma vez e que ao falecer ele nunca mais existirá. É não nascido, antigo, sempiterno; não é morto com a morte do corpo.”

21. “Quem o conhece como existência espiritual imortal eterna e imperecível, como pode, aquele homem, matar, ó Pārtha, ou causar a sua morte?”

22. “A alma encarnada rejeita o velho corpo e assume novos corpos como um homem troca roupas velhas por novas.”

23. “As armas não podem feri-Lo, o fogo não pode consumi-Lo, as águas penetrá-Lo, o vento resseca-Lo.”

24. “Não pode ser ferido, queimado, molhado, ressecado. Eternamente estável, imóvel, que tudo permeia, existente para a eternidade.”

25. “Diz-se que é⁶⁴ imanifesto⁶⁵, inconcebível, imutável, como é descrito (para os *Shrutis*⁶⁶). Portanto, sabendo que é assim, não deves te afligir.”

Não se manifesta como o corpo, mas maior que qualquer manifestação, a alma não deve ser analisada pelo pensamento, enquanto vai além a mente; não é suscetível a mudanças, a modificações, como a vida, os seus órgãos e os propósitos desses órgãos, vai além das mudanças da mente, da vida e do corpo, permanecendo, no entanto, na Realidade que todo esses se esforçam para descobrir.

26. “Mesmo que tu acreditasses que o Eu Maior está constantemente sujeito ao nascimento e morte, ainda assim, ó Poderoso Guerreiro⁶⁷, não deverias te afligir.”

27. “Pois certa é a morte para o que nasce e certo é o nascimento para o que morre; portanto o que é inevitável não deve ser a causa de tua tristeza.”

A sujeição constante ao nascimento e à morte é uma circunstância inevitável da auto manifestação da alma. Seu nascimento é uma aparição de algum estado em que ela não é inexistente, mas apenas não manifesta aos nossos sentidos mortais, sua morte é um retorno para aquele mundo ou aquela condição não manifesta e da qual aparecerá novamente na manifestação física. A agitação da mente física e dos sentidos em relação à morte e ao terror da morte, seja no leito do doente ou no campo de batalha, é a mais absurda das reações nervosas. Nossa tristeza pela morte dos homens, é uma aflição ignorante da qual não há motivo para dor, porque ninguém deixou de existir, ninguém sofre uma transformação dolorosa e terrível; no além não são menos existentes e não mais infelizes do que sejam na vida.

28. “Os seres⁶⁸ são imanifestos no princípio da existência, manifestos no meio e novamente não manifestos em sua dissolução. Seria este motivo de aflição?”

29. “Alguém o vê como um mistério, ou fala ou ouve falar Dele como um mistério, mas na verdade ninguém O conhece.”

Nós olhamos, falamos e ouvimos sobre o Ser, o Um, o Divino como o maravilhoso além da nossa compreensão, pois depois de todo o nosso aprendizado com aqueles que têm conhecimento, nenhuma mente humana jamais conheceu este Absoluto.

É o Um, o Divino, que está aqui velado pelo mundo, o Senhor do corpo; a vida é apenas sua sombra; a vinda da alma para a manifestação física e nossa passagem para fora dela pela morte são apenas episódios de menor importância. Quando entendemos isso, falar de nós como assassinos ou mortos é um absurdo. Uma só é a Verdade em que devemos viver, o Eterno que se manifesta como a alma do homem no grande ciclo de sua peregrinação, com o nascimento e morte como pedra miliar, com o mundo além como lugar de repouso, com as circunstâncias da vida feliz ou miserável, como meio para progredir, como campo de batalha e de vitória, e com a imortalidade como a casa para a qual a alma viaja.

30. “Este Habitante no corpo de cada um de nós é eterno e imperecível, ó Bhārata; portanto tu não deves sofrer por nenhuma criatura.”

31. “Além disso, visa o teu dever⁶⁹ não te deixe dominar pelas emoções, não há bem maior para o Kshatriya do que uma batalha justa⁷⁰.”

Mas como o alto conhecimento que Krishna está transmitindo a Arjuna pode justificar a ação comandada e a matança de Kurukshetra? A resposta é que esta é a ação exigida de Arjuna no caminho que ele deve percorrer; esta ação veio inevitavelmente no desempenho da função exigida dele por seu *svadharma*⁷¹, seu dever social, a lei da sua vida e a lei do seu ser. Este mundo, manifestação do Ser maior no universo material, não é apenas um ciclo de desenvolvimento interior, mas um campo no qual as circunstâncias externas da vida devem ser aceitas como condição e ocasião para este desenvolvimento. É um mundo de ajuda mútua e luta; o progresso que nos oferece não é deslizar na paz e na serenidade através de fáceis deleites, mas cada passo adiante deve ser conquistado com esforços heroicos e através de um conflito de forças opostas. Os *kshatriyas* são aqueles que aceitam a luta interior e exterior, e até mesmo o confronto mais físico de todos, a guerra, são homens poderosos; guerra, força, nobreza, coragem são sua natureza; sua virtude é a defesa do direito, e seu dever é a aceitação, sem reserva, da batalha.

32. “Quando tal batalha vier espontaneamente, como o portão aberto do céu, felizes são os Kshatriyas.”

O Mestre se interrompe por um instante para dar outra resposta ao grito de Arjuna, sobre a tristeza pela morte de pessoas a ele queridas que esvaçaria sua existência da razão e objetivo de viver. Qual é a verdadeira aspiração da vida do *Kshatriya* e sua verdadeira felicidade? Com certeza não é o prazer pessoal, as satisfações domésticas e uma vida confortável, e nem o tranquilo contentamento da companhia de amigos e de parentes, mas lutar pelo direito é o propósito de sua vida e encontrar uma causa pela qual ele pode sacrificar sua vida ou, se alcançar a vitória, obter a glória e a coroa de herói, é a sua maior felicidade.

33. “Mas se tu rejeitares esta batalha, de acordo com a justiça, trairás o teu dever, virtude e glória, e cometeras pecado.”

Há uma luta contínua entre o certo e o errado, a justiça e a injustiça, a força que protege e a força que viola e oprime, e quando essa luta termina

com uma batalha física, o campeão, o porta-estandarte do direito não precisa mais tremer ou hesitar diante da terrível violência da obra que deve enfrentar. Sua virtude e seu dever residem na batalha e não na abstenção da batalha, na matança e não se recusando de matar, que seria o pecado.

34. “Além disso, os homens falarão para sempre de tua desonra, e para um homem nobre a desonra é pior que a morte.”

35. “Os grandes guerreiros pensarão que tu fugiste por medo da batalha, e tu, que eras muito estimado por eles, permitirias que uma mancha recaísse sobre a tua honra.”

Humilhar o ideal do Kshatriya, permitir que a sua honra seja ofuscada, dar o exemplo de um herói entre os heróis que se expõe a manchar-se de covardia e fraqueza, significa diminuir o nível moral da inteira humanidade, trair a si mesmo é trair o que o mundo espera de seus líderes e de seus reis.

36. “Muitas palavras de vitupério pronunciarão teus inimigos, caluniando tua força; o que poderia ser pior que isso?”

37. “Morto, tu alcançaras o Céu, vitorioso tu desfrutaras da terra; portanto, ó filho de Kuntī, levanta-te e dispõe-te para a batalha.”

A ética indiana sempre reconheceu a necessidade prática de ideais progressivos para o desenvolvimento da vida moral e espiritual do homem. “Eu já te mostrei” — diz substancialmente Krishna — “em que direção tu és guiado pelo mais alto conhecimento do eu e do mundo; acabei de te mostrar qual caminho te direcionas o teu dever social e os valores morais de tua casta, *sviadharmam api chaveshya*. Aceitando um ou outro o resultado é o mesmo. Mas se tu não estás satisfeito com teu dever social e a virtude de tua ordem, se tu achas que isso te leva à tristeza e ao pecado, então, te peço de elevar-te a um ideal mais alto, não afundas para um ideal inferior”.

38. “Faz com que tristeza e felicidade, perda e ganho, vitória e derrota, sejam iguais à tua alma e enfrenta a batalha; então tu não incorrerás em pecado”.

Afasto todo egoísmo de você, ignore a alegria e a tristeza, ignore o ganho e a perda e todos os resultados mundanos; olhe apenas para a causa que você deve servir e o trabalho que você deve realizar por comando divino;

“assim não incorrerás em pecado”. Assim todos os argumentos de Arjuna — o da sua aflição, sua súplica de recuar do massacre, seu apelo do senso de pecado e o dos resultados nefastos de sua ação — recebem uma resposta de acordo com o mais alto conhecimento e ideais éticos que sua raça tinha alcançado na época em que os eventos do Gītā aconteceram.

B) O YOGA DA VONTADE INTELIGENTE

No momento em que Krishna, o Divino Mestre, afastou as dificuldades de Arjuna, e nas primeiras palavras pronunciadas, que atingem a chave de uma solução espiritual, faz uma distinção que é da maior importância para a compreensão do Gītā, — a distinção entre Sāmkhya e Yoga⁷². O Gītā é, em sua fundação, uma obra Vedantina⁷³; é uma das três autoridades reconhecidas pelo ensino do Vedānta. Mas ainda assim suas ideias Vedantinas estão fortemente coloridas para as concepções do Sāmkhya e da maneira de pensar do Yoga e, a partir desta coloração, deriva o caráter sintético, peculiar de sua filosofia. Na verdade, é principalmente um sistema prático de Yoga que ensina e traz ideias metafísicas apenas como explicativas de seu sistema prático. O que, então, são o Sāmkhya e o Yoga de que fala o Gītā? Eles certamente não são os sistemas que chegaram até nós sob esses nomes enunciados respectivamente no *Sāmkhya Kārikā* de *Īshvara Krishna* e nos aforismos dos *Yoga Sūtras* de *Patañjali*. No entanto, tudo o que é essencial nesses dois sistemas, tudo o que é vasto, total, universalmente verdadeiro neles, é admitido pelo Gītā que, entretanto, não aceita as limitações que caracterizam as

duas escolas rivais. Seu Sāmkhya é o Sāmkhya católico e vedantino, tal como o encontramos, em seus primeiros princípios e elementos, na grande síntese vedantina dos *Upanishads* e nos desenvolvimentos posteriores dos *Puranas*. A ideia do Gītā sobre o Yoga é aquela grande ideia de uma prática principalmente subjetiva e de mudança interna, necessária para a descoberta do Eu Maior ou para a união com Deus, ideia da qual o Raja-Yoga é apenas uma aplicação especial e não a mais importante e vital. O Gītā insiste que Sāmkhya e Yoga não são dois sistemas diferentes, incompatíveis e discordantes, mas um em seu princípio e objetivo; eles diferem apenas em seu método e ponto de partida.

Mas quais são as verdades do Sāmkhya? Esta filosofia recebeu o nome de seu procedimento analítico, Sāmkhya é a análise, a enumeração, o estabelecimento separativo e discriminativo dos princípios de nosso ser, dos quais a mente comum vê apenas as combinações e resultados de combinações. O Sāmkhya não procurou sintetizar de forma alguma. Seu ponto de vista original é de fato dualista, não como o dualismo muito relativo das escolas do Vedānta que se autodenominam *Dvaita*, mas de uma forma muito absoluta e incisiva. Pois explica a existência não por um, mas por dois princípios originais, cuja inter-relação é a causa do universo, — *Purusha*, o inativo, *Prakriti*, a ativa. *Purusha* é a Alma, não no sentido comum ou popular da palavra, mas de puro Ser consciente, imóvel, imutável e auto luminoso. *Prakriti* é a energia e seus processos. O *Purusha* não faz nada, mas reflete a ação da Energia e seus processos; *Prakriti* é mecânica, mas por ser refletida no *Purusha* assume, em suas atividades, a aparência de consciência, e assim são produzidos os fenômenos de criação, conservação, dissolução, nascimento, vida e morte, consciência e inconsciência, conhecimento dos sentidos e conhecimento intelectual, ignorância, ação e inação, felicidade e sofrimento, fenômenos dos quais o *Purusha*, sob a influência da *Prakriti*, atribui a si mesmo, embora não pertençam a ele, mas à ação e movimento da *Prakriti*. Pois a *Prakriti* é constituída dos três *gunas* ou modos essenciais de energia; *sattva*, a semente de inteligência, conserva o funcionamento da energia; *rajas*, a semente da força e ação, cria o funcionamento da energia; *tamas*, a semente da inércia e não inteligência, a negação de *sattva* e *rajas*, dissolve o que eles criam e conservam.

Quando esses três poderes da energia da *Prakriti* estão em um estado de equilíbrio, tudo está em repouso, não há movimento, ação ou criação e, portanto, não há nada a ser refletido no ser luminoso imutável da Alma consciente. Mas quando o equilíbrio é perturbado, os três *gunas* caem em um estado de instabilidade no qual lutam e reagem uns com os outros e com todo o inextricável negócio incessante de criação, conservação e dissolução, começam a desenrolar os fenômenos do cosmos. Isso continua enquanto o *Purusha* consente para refletir a agitação que obscurece sua natureza eterna e atribui a ela a natureza mutável da *Prakriti*; mas quando ele retira seu consentimento, os *gunas* entram em equilíbrio e a Alma retorna à sua imobilidade eterna e imutável, livre dos fenômenos. Assim o *Sāmkhya* explica a existência do cosmos.

Mas de onde vem essa inteligência consciente e vontade consciente, que percebemos como uma parte importante de nosso ser, e que comum e instintivamente não referimos à *Prakriti*, mas ao *Purusha*? De acordo com o *Sāmkhya*, essa inteligência e vontade são inteiramente parte da energia mecânica da Natureza e não são propriedades da alma; elas são o princípio da *Buddhi*, um dos vinte e quatro *Tattvas*, os vinte e quatro princípios cósmicos.

Se acharmos difícil perceber como a inteligência e a vontade podem pertencer ao inconsciente mecânico e elas mesmas serem mecânicas (*jada*), temos apenas que lembrar que a própria ciência moderna foi levada à mesma conclusão (5 estados da matéria...). Mas o *Sāmkhya* explica o que a ciência moderna deixa na obscuridade, o processo pelo qual o mecânico e inconsciente avançam sobre o aparecimento da consciência. Por causa do reflexo da *Prakriti* no *Purusha*; a luz da consciência da Alma é atribuída ao funcionamento da energia mecânica. Se livrar desta ilusão é o primeiro passo para a libertação da Alma da Natureza e de suas obras.

O que não entendemos a princípio é porque o *Sāmkhya* deve trazer um elemento de pluralismo para seu dualismo, afirmando uma *Prakriti* só, mas muitos *Purushas*. Parece que a existência de um *Purusha* e uma *Prakriti* devem ser suficientes para dar conta da criação e procissão do universo. Mas o *Sāmkhya* estava designado a desenvolver o pluralismo por meio de sua observação, rigidamente analítica, dos princípios das coisas. Primeiro, na verdade, descobrimos que existem muitos seres conscientes no mundo, e cada

um considera o mesmo mundo à sua maneira e tem sua experiência independente das realidades subjetivas e objetivas, cada um está em uma relação diferente com os mesmos processos de percepção e reação. Se houvesse apenas um *Purusha* não haveria esta independência e separação central, mas todos veriam o mundo de maneira idêntica e com uma subjetividade e objetividade comuns.

Existe outra dificuldade igualmente grave. Esta filosofia, como outras, visa como meta a libertação. E a libertação ocorre quando o *Purusha* retira seu consentimento para as atividades da *Prakriti*, atividade que a *Prakriti* realiza para o prazer do *Purusha*; mas, afinal, esta é apenas uma maneira de dizer. O *Purusha* é passivo e o ato de dar ou retirar consentimento não pode realmente pertencer a ele, mas deve ser um movimento da própria *Prakriti*. Se considerarmos com atenção o problema, veremos que esse movimento, na medida em que é uma operação, consiste em uma reversão ou recuo do princípio da *Buddhi*, a vontade discriminativa. A *Buddhi* chega, pelo processo de discriminação, na dissolvente compreensão que as identidades do *Purusha* e da *Prakriti* são uma ilusão. *Buddhi*, ao mesmo tempo inteligência e vontade, recua da falsidade que tem apoiado e o *Purusha*, deixando de ser limitado, não mais associa-se ao interesse da mente no jogo cósmico. Mas se houvesse apenas um *Purusha* e este recuo do princípio discriminador de suas ilusões ocorresse, todo o cosmos cessaria. Do jeito que está, vemos que nada disso acontece. Poucos seres, entre inumeráveis milhões, alcançam a libertação, o resto não é afetado de forma alguma, nem mesmo a Natureza cósmica, em seu jogo com os seres, é incomodada por esta rejeição sumária, que deveria ser o fim de todas as atividades dela. Somente pela teoria de muitos *Purushas* independentes este fato pode ser explicado.

O Gītā começa a partir desta análise e parece, à primeira vista, mesmo em sua apresentação do Yoga, aceitá-la quase totalmente. Aceita a *Prakriti*, seus três *gunas* e vinte e quatro atributos; aceita a atribuição de toda ação à *Prakriti* e à passividade do *Purusha*; aceita a multiplicidade de seres conscientes no cosmos; aceita a dissolução do sentido identificador do ego⁷⁴, a ação discriminativa da vontade inteligente e a transcendência da ação dos três modos de energia como meio de liberação. O Yoga que Arjuna é solicitado a praticar, a partir do início, é o Yoga da *Buddhi*, a vontade inteligente. Mas há um detalhe de capital importância, — o *Purusha* é considerado um,

não muitos, para o livre, imaterial, imóvel, eterno e imutável Eu Maior do Gītā, que difere da descrição Vedantina do eterno, passivo, imóvel e imutável *Purusha* do *Sāmkhya*. Isso traz toda a dificuldade que esta multiplicidade do *Sāmkhya* evita e, sendo assim, necessita de uma solução bem diferente, que é fornecida trazendo para seu *Sāmkhya* Vedantino as ideias e princípios do Yoga Vedantino.

O primeiro novo elemento importante que encontramos está na própria concepção do *Purusha*. A *Prakriti* conduz suas atividades para o prazer do *Purusha*; mas como esse prazer é determinado? Na análise estrita do *Sāmkhya* só pode ser por consentimento passivo da Testemunha silenciosa. Passivamente a Testemunha consente com a ação da vontade inteligente e do ego, passivamente, ela consente com o recuo dessa vontade do sentido do ego. O *Purusha* é Testemunha, fonte do consentimento, por reflexão seria defensor do trabalho da Natureza, *sākshī anumantā bhartā*, mas nada mais. Mas o *Purusha* do Gītā também é o Senhor da Natureza; ele é o *Īshvara*. Se a operação da vontade inteligente pertence à Natureza, a origem e o poder da vontade procedem da Alma Consciente, do Senhor da Natureza. O *Purusha* não é apenas a Testemunha, mas o Senhor e Conhecedor, Mestre do conhecimento e da vontade, *jñāta īshvarah*. Ele é a causa suprema da ação da *Prakriti* e a causa de sua retirada da ação. Segundo a análise do *Sāmkhya*, *Purusha* e *Prakriti*, em seu dualismo, são a causa do cosmos; de acordo com o *Sāmkhya* sintético do Gītā, o *Purusha*, por meio de sua *Prakriti*, é a causa do cosmos. Percebemos imediatamente o quão longe estamos do purismo rígido da análise tradicional.

Mas o que dizer daquele Eu Maior imutável, imóvel, eternamente livre, com o qual o Gītā começou?

Ele é livre de toda mudança e não está envolvido na mudança, *avikārya*; Ele é o não nascido, o não manifesto, o *Brahman*, ainda assim é aquele “pelo qual tudo isso (mundo) é formado”. Portanto o princípio do *Īshvara* pertence ao próprio Eu Maior; mesmo que o Eu Maior seja imóvel, ainda é a Causa e Senhor de toda ação e movimento. Mas como? E o que dizer da multiplicidade de seres conscientes no cosmos? Eles não parecem ser o Senhor, mas o Senhor não desaparece, pois eles estão sujeitos à ação dos três *gunas* e o dualismo do sentido do ego, e se, como o Gītā parece dizer, eles são todos o mesmo Eu Maior, como essa involução, sujeição e ilusão

aconteceram ou como isso é explicável, exceto pela pura passividade do *Purusha*? E de onde vem a multiplicidade? Ou como é que um ser em um corpo e mente alcança a liberação, enquanto em outros permanecem sob a ilusão da escravidão? São dificuldades que não podem ser superadas sem uma solução.

O Gītā encontra a resposta em seus capítulos posteriores em uma análise do *Purusha* e da *Prakriti* que traz novos elementos muito próximos a um Yoga Vedantino, mas estranhos ao tradicional Sāmkhya, que fala dos três *Purushas*, ou melhor, de um status triplo do *Purusha*. Os *Upanishads*, ao lidarem com as verdades do Sāmkhya, às vezes parecem falar apenas de dois *Purushas*. Há um não nascido de três cores, diz um texto, o eterno princípio feminino da *Prakriti* com seus três *gunas*, sempre criando; há dois não nascidos, dois *Purushas*, dos quais um se apega e desfruta da *Prakriti* o outro a abandona porque desfruta de todos os seus prazeres.

Em outro verso, eles são descritos como dois pássaros em uma árvore, companheiros eternamente unidos, um deles come os frutos da árvore, — o *Purusha* na Natureza desfrutando de seu cosmos — o outro não come, mas observa seu semelhante — a silenciosa Testemunha, retirada do gozo; quando o primeiro vê o segundo e compreende toda sua grandeza, então ele está livre da tristeza. O ponto de vista nos dois versículos é diferente, mas eles têm uma implicação comum. Um dos pássaros é o Eu Maior, o *Purusha*, eternamente silencioso, eternamente desvinculado de qualquer coisa, aquele de onde tudo se difunde, que reconhece o universo que formou, mas permanece distante; o outro é o *Purusha* envolvido na *Prakriti*. O primeiro versículo indica que os dois são o mesmo pássaro, mas representam diferentes estados, ligados e liberados, do mesmo ser consciente, — o segundo Não-nascido de fato desce para o prazer da Natureza e depois se retira dela; o outro versículo traz o que não deduziríamos do primeiro, que em seu status mais elevado de unidade, o Eu Maior é para sempre livre, inativo, desapegado, embora em seu ser inferior ele desça às multiplicidade das criaturas da *Prakriti*, para então se retirar e, por meio de alguma criatura individual, retornar ao seu estado superior. Esta teoria do duplo status de uma alma consciente abre uma porta; mas o processo da multiplicidade do Um ainda permanece obscuro.

A estes dois estados, o Gītā, desenvolvendo o pensamento de outras passagens nos *Upanishads*, adiciona ainda outro, o supremo, o *Purushottama*, o mais elevado *Purusha*, cuja grandeza é toda a criação. Portanto, existem três, o *Kshāra*, o *Akshāra*, o *Uttama*. O *Kshāra*, o celular, o mutável, é a Natureza, *Svabhāva*, os vários devires da alma; o *Purusha* aqui é a multiplicidade do Ser divino; é o *Purusha* múltiplo não separado da *Prakriti*, mas unido a ela. O *Akshāra*, o imóvel, o imutável, é o Eu Maior silencioso e inativo, é a unidade do Divino Ser, Testemunha da Natureza, mas não envolvido em seu movimento, é o *Purusha* inativo livre da *Prakriti* e suas obras. O *Uttama* é o Senhor, o *Brahman* e Ser Supremo, que possui a unidade imutável e a multiplicidade móvel. É por uma grande mobilidade e ação de Sua natureza, Sua energia, Sua vontade e poder que Ele se manifesta no mundo, e por uma maior quietude e imobilidade de Seu ser que Ele está afastado da Natureza; ainda assim ele é o *Purushottama* acima tanto do afastamento da Natureza quanto do apego à Natureza. O conceito de *Purushottama*, embora constantemente implícito nos *Upanishads*, separa-se deles para encontrar uma expressão bem definida no Gītā e isso exerceu uma influência poderosa nos desenvolvimentos posteriores da consciência religiosa indiana. É a base do mais elevado *Bhakti-Yoga*, que afirma superar as definições rígidas da filosofia monística; está por trás da filosofia dos *Puranas* devocionais.

O Gītā também não se contenta em permanecer dentro da análise samkhya da *Prakriti*; por isso abre espaço apenas para o sentido do ego e não para o *Purusha* múltiplo, que não faz parte da *Prakriti*, mas que é separado dela. O Gītā afirma, pelo contrário, que o Senhor por Sua natureza se torna o *Jīva*. Como isso é possível visto que existem apenas os vinte e quatro princípios da Energia cósmica e nenhum outro? Sim, diz o Divino Mestre de acordo, isso é perfeitamente válido para explicar as operações aparentes da *Prakriti* cósmica com seus três *gunas*, e a relação atribuída ao *Purusha* e à *Prakriti* também é bastante válida e de grande utilidade para o fim prático da involução e da retirada. Mas esta é apenas a *Prakriti* inferior dos três modos, inconsciente e aparente; há uma Natureza Superior, suprema, consciente e divina, e é isso que se tornou a alma individual, o *Jīva*. Na natureza inferior, cada ser aparece como o ego, no ser mais elevado ele é o *Purusha* individual. Em outras palavras, a multiplicidade faz parte da natureza espiritual do Um. “Esta alma individual sou Eu mesmo, na criação é uma manifesta-

ção parcial de Mim e possui todos os meus poderes; é testemunha, doador da sanção, defensor, conhecedor, senhor. Ele desce para a natureza inferior e pensa que está limitado pela ação, para desfrutar o ser inferior: Ele pode recuar e se conhecer como o *Purusha* passivo livre de toda ação. Ele pode se elevar acima dos três *gunas* e, liberado da escravidão da ação, ainda é dono da ação, assim como do Eu mesmo, e pela adoração do *Purushottama* e união com Ele, pode desfrutar totalmente de sua natureza divina” diz o Supremo pela boca de seu Avatar.

39. “Esta é a inteligência⁷⁵ transmitida pelo Sāmkhya⁷⁶. Ouça agora o que te ensina o Yoga, pois se tu estas no Yoga por meio desta inteligência, ó filho de Pārtha, poderás rejeitar a escravidão das obras⁷⁷.”

“Te expliquei o equilíbrio que traz a inteligência auto libertadora de acordo com o Sāmkhya. Agora te proponho outro equilíbrio de acordo com o Yoga. Tu te afastas das consequências de teus atos, tu desejas outros resultados e abandonas o caminho certo porque não pode te levar a eles; mas esta maneira de conceber as obras e seu resultado, desejos do resultado como motivação da ação e a ação como meio para satisfazer o desejo, é a escravidão do ignorante que não sabe o que são as obras, nem sua verdadeira razão, nem seu funcionamento real, nem a verdadeira utilidade delas. O meu Yoga”, diz o Divino Mestre a Arjuna, “te libertarás da escravidão de tuas obras”.

40. “Neste caminho nenhum esforço é perdido, nenhum obstáculo prevalece; até mesmo um pouco deste dharma libera do grande medo.”

Arjuna sente o grande medo que assola a humanidade. Seu medo do pecado e do sofrimento agora e no futuro, é o medo de um mundo cuja verdadeira natureza desconhece, medo de um Deus que não conhece e cujas intenções cósmicas não compreende.

“Meu Yoga”, diz o Divino Mestre a Arjuna, “irá te livrar do grande medo e até mesmo um pouco dele trará libertação. Uma vez que você tenha estabelecido este caminho, tu descobrirás que nenhum passo está perdido; cada pequeno movimento será um ganho; tu não encontrarás nenhum obstáculo que te possa impedir de avançar. Uma promessa ousada e absoluta, a qual a mente temerosa e hesitante, que te assola e faz te tropeçar em todos os teus caminhos, não pode facilmente garantir uma segura confiança.”

41. “A inteligência unificada se mostra estável e resoluta, ó Alegria dos Kurus⁷⁸; enquanto instável e multifacetada é a inteligência irresoluta.”

Buddhi significa, falando propriamente, o poder mental de compreensão, mas é evidentemente interpretado pelo Gītā em um amplo sentido filosófico para toda a ação da mente discriminadora e decidida, que determina tanto a direção quanto o uso de nossos pensamentos e a direção e uso de nossos atos. Pensamento, inteligência, julgamento, escolha perceptiva e objetivo estão todos incluídos em seu funcionamento, pois a característica da inteligência unificada não é apenas concentração da mente que sabe, mas especialmente concentração da mente que decide e persiste na decisão, *vya-vasāya*, enquanto o sinal da inteligência dissipada, não tanto na volubilidade das ideias e percepções, como na volubilidade dos objetivos e desejos, é, portanto, a falta de vontade.

Então vontade e conhecimento são as duas funções da *Buddhi*. A vontade inteligente unificada está estabelecida com firmeza na alma iluminada e concentrada no autoconhecimento interior; por outro lado, a inteligência é multifacetada, perdida em muitas ramificações quando se ocupa de inúmeras e variadas coisas, transcurando a única necessária. Quando sujeita a ação inquieta e discursiva da mente, se dispersa na vida e na ação externas em busca de frutos.

42–43. “Aqueles que não possuem um discernimento claro ficam satisfeitos com os preceitos Védicos⁷⁹ entendidos literalmente, e proclamam, com palavras floridas, que a estrita observância [das Escrituras] é suficiente, ó Filho de Prithā. Almas de desejos e buscadores de paraísos falam do conceito de renascimento como fruto das ações realizadas na terra⁸⁰ e prescrevem muitos ritos especiais para obter prazer e poderes.”

Nos primeiros seis cantos, o Gītā estabelece a base para sua síntese de ação e conhecimento, sua síntese do Sāmkhya, Yoga e Vedānta. Primeiro observa que o termo *Karma* tem um sentido particular na linguagem dos vedantinos; significa os sacrifícios e cerimônias védicas, a ordem da vida de acordo com os *Grihya Sūtras*, em que esses ritos são a parte mais importante, o núcleo religioso da vida. Por obras, os vedantinos entenderam as obras religiosas, o sistema sacrificial, o *yajña*, cheio de uma ordem cuidadosa,

vidhī, de ritos precisos e complicados, *kriyavishesha bajulam*. Mas no Yoga as obras tinham um significado muito mais amplo.

O Gītā insiste neste significado mais amplo; em nossa concepção de atividade espiritual, todas as obras têm que ser incluídas, *sarvakarmani*. Ao mesmo tempo o Gītā não rejeita, como o Budismo, a ideia do sacrifício, mas prefere elevá-la e ampliá-la. Não é apenas o sacrifício, *yajña*, a parte mais importante da vida, mas toda a vida, todas as ações devem ser consideradas como sacrifício, são *yajña*, embora pelo ignorante as ações sejam realizadas sem o conhecimento superior, *avidhi-pūrvakam*. O sacrifício é a própria condição da vida; com o sacrifício como seu eterno companheiro o Pai das criaturas criou os povos. Mas os sacrifícios Védicos são ofertas de desejo dirigidas a recompensas materiais, desejo ávido pelo resultado das obras, desejo olhando para um desfrute maior no Paraíso como imortalidade e salvação mais elevada. Este é o sistema que o Gītā não pode admitir; pois isso em seu início começa com a renúncia do desejo, com sua rejeição e destruição como o inimigo da alma. Não nega o valor do sacrifício védico, o reconhece, também admite que, graças a este sacrifício, é possível obter prazeres nesta terra e um paraíso no além. “Sou Eu mesmo” — afirma o Divino Mestre (IX, 24) — “que aceito os sacrifícios e a quem eles são oferecidos, sou Eu quem concede os frutos, revestindo a forma dos deuses, pois os homens escolheram este caminho para se aproximarem de Mim. Mas não é o verdadeiro caminho, nem o prazer do Paraíso é a libertação e a realização que o homem deve buscar”. São os ignorantes que adoram os deuses, sem saber quem eles estão adorando sob essas formas divinas; apesar de sua ignorância, eles adoram o Único, o Senhor, o Deva e é Ele quem aceita suas ofertas. Ao Senhor deve ser oferecido o sacrifício, o verdadeiro sacrifício de todas as energias e atividades da vida, com devoção, sem desejo, somente pelo amor ao Senhor e para o bem-estar dos povos. Através do emaranhamento de seus rituais, o *Vedavāda* mascara esta verdade, amarrando o homem a ação dos três *gunas* e por esta razão tem que ser censurado severamente e rejeitado com decisão. Porém, a ideia central não pode ser destruída; uma vez transmutada e elevada, torna-se uma parte muito importante da verdadeira experiência espiritual e do método de libertação.

44. “Aqueles que deixam-se desorientar, apegados ao prazer e ao poder, por mais perspicaz que sua inteligência⁸¹ possa ser, não conseguiram alcançar

a perfeita contemplação⁸².”

45. “Os Vedas se ocupam do jogo dos três *gunas*⁸³; mas tu, ó Arjuna, liberta-te das três qualidades, vai além das dualidades⁸⁴, e para sempre estabelecido no verdadeiro ser, sem preocupar-te em adquirir e conservar, toma posse do verdadeiro Eu⁸⁵.”

Quais podem ser as conquistas e as posses da alma livre? Possuindo o Eu Maior, possui tudo. No entanto, o homem livre não se abstém de agir. Nisto reside a força e a originalidade do Gītā que após afirmar para a alma liberada o valor dessa condição estática, dessa superioridade sobre a Natureza, do vazio a partir do qual a ação da Natureza é normalmente constituída, ainda pode reivindicar para essa alma a continuação da ação, e até impô-la, evitando assim o grande defeito das filosofias puramente quietistas e ascéticas, um erro do qual hoje tentam escapar.

46. “Para o *Brâmane*⁸⁶, que possui conhecimento, os Vedas são tão inúteis quanto um poço em um lugar inundado de água.”

47. “Tu tens direito à ação, mas em circunstância nenhuma aos seus frutos, não realizas a obra pelos frutos que esta te traz, mas também não te apegues ao não-agir.”

Diz basicamente o Mestre: “Te entreguei o inteiro domínio da ação humana para cumprir o progresso do homem, da natureza inferior à Natureza superior, do não divino aparente ao divino consciente. Quem conhece Deus deve se mover neste campo de atividades humanas”.

Mas “os frutos das ações não podem ser o que te impulsiona!”. O que é pedido ao homem não é a obra realizada sob o impulso do desejo, como para aqueles que seguem os Vedas literalmente, e nem mesmo o direito de satisfazer uma mente inquieta e enérgica por meio de atividade constante, como afirma o homem prático e dinâmico.

48. “Firmemente estabelecido no Yoga⁸⁷, execute tuas ações livre de apego, imperturbável na derrota e no sucesso. Yoga significa equanimidade.”

É porque o homem age por ignorância, com uma inteligência desviada e, portanto, uma vontade desviada, que parece estar limitado por suas obras; caso contrário, as obras não escravizam a alma livre. Por causa de sua inteli-

gência desviada, o homem experimenta esperança e medo, cólera, tristeza e felicidades efêmeras; poderia de outro modo realizar suas obras em perfeita serenidade e liberdade. É por isso que em primeiro lugar vem prescrita a Arjuna o *Yoga da Buddhi*, o Yoga da inteligência. Agir com justa inteligência e, conseqüentemente, com justa vontade, firmemente estabelecido no Uno, consciente do Eu único em todos, começando com serena equanimidade, sem agitar-se em cada direção impulsionado pelas inúmeras demandas do eu mental superficial, significa agir de acordo com o Yoga da vontade inteligente.

49. “As obras são muito inferiores ao Yoga da inteligência, ó Dhananjaya; refugia-te na inteligência; almas pobres e miseráveis são aquelas que fazem do fruto de suas obras o objetivo de seus pensamentos e atividades.”

50. “Aquele que através da inteligência atingiu a união⁸⁸, mesmo neste mundo de dualidades, se eleva acima do bem e do mal. Portanto esforça-te para permanecer no Yoga; Yoga é habilidade nas obras.”

Mesmo neste mundo da dualidade (II, 45), aquele que alcançou a Divina união se eleva além do bem e do mal para uma lei superior fundada na liberdade do autoconhecimento. Pode-se pensar que as ações realizadas sem desejos pelos seus frutos sejam indecisas, sem efeitos, sem eficácia, sem um impulso suficiente, sem um amplo e vigoroso poder criativo? Não são; a ação realizada no Yoga não é apenas a mais elevada, mas a mais sábia, a mais poderosa e a mais eficiente, até mesmo para a realidade deste mundo; pois inspira-se no conhecimento e na vontade do Mestre das Obras: “Yoga é a verdadeira habilidade nas obras”.

51. “Os sábios que renunciam ao fruto das suas ações e, através da inteligência, se unem com o Divino, são libertados da escravidão do nascimento e alcançam uma condição estável além da miséria.”

Mas as ações direcionadas à vida não desviam, talvez, dos fins universais dos yogis que, segundo a opinião unânime, consistem em escapar da escravidão desse miserável e doloroso nascimento humano? Não é assim; os sábios que agem sem desejo pelos frutos de suas ações e em perfeita união com o Divino são libertados da escravidão do nascimento e alcançam o estado perfeito (*brahmi sthiti*, II, 68–72), onde não há nenhuma doença que aflige a mente e a vida de uma humanidade que sofre.

52. “Quando tua inteligência superar o turbilhão da ilusão⁸⁹, tu te tornarás indiferente às Escrituras ouvidas ou que ainda tens que ouvir.⁹⁰”

Os Vedas e os Upanishads não são necessários ao homem que adquiriu conhecimento através da experiência espiritual direita. Podem até ser um obstáculo para ele, porque a leitura da Escritura Sagrada — certamente por causa do conflito entre os textos e suas múltiplas interpretações — confunde a compreensão, que só pode encontrar certeza e concentração pela luz interior (II, 52–53).

53. “Quando tua inteligência, que está confusa pelo Shruti⁹¹, permanecer imóvel e estável em Samādhi⁹², então tu atingirás o Yoga”.

Shruti é um termo geral para os Vedas e as Upanishads. Essa crítica das Escrituras reveladas, *Shruti*, ofende tanto o sentimento religioso convencional que a conveniente e indispensável inclinação humana de distorcer textos tentou, naturalmente, dar a alguns desses versículos um sentido diferente, mas seu significado é claro e coerente do começo ao fim. Está confirmado e enfatizado por uma passagem subsequente, onde é descrito que o conhecimento do conhecedor supera o alcance dos Vedas e das Upanishads, *shabda-brahmātivartate* (VI, 44).

Ao mesmo tempo o Gītā não trata com espírito de mera negação ou repúdio partes tão importantes da cultura ariana

Arjuna disse:

54. “Qual é a característica do homem em Samādhi cuja inteligência está firmemente estabelecida em sabedoria⁹³? O sábio do entendimento estabelecido de como fala, como se senta, como anda?”.

Arjuna, expressando o sentimento do homem comum, pede, em relação ao *Samādhi*, para mostrar uma característica discernível, algo externo, físico. Nenhuma dessas indicações pode ser dada, nem o Mestre tenta fornecê-las; pois o único critério possível do alcance do *Samādhi* é interior e há abundância de forças psicológicas hostis que se sobrepõem. Equanimidade é o principal sinal da alma liberada e os sinais mais evidentes de equanimidade também são subjetivos.

O sinal do homem em *Samādhi* não é perder a consciência do mundo externo que o circunda e de seu eu mental e físico. A perda de consciência do mundo externo não acompanha necessariamente a união completa; o êxtase é uma intensidade particular de *Samādhi*, não é sua característica essencial.

O Senhor Abençoado disse:

55. “Quando um homem afasta da sua mente⁹⁴ todos os desejos, ó Pārtha, e encontra apenas satisfação no Eu Maior⁹⁵ e pelo Eu Maior, pode-se dizer que ele é estável na inteligência.”

A característica do *samādhi* é representada pela expulsão de todos os desejos, pela incapacidade deles de chegar à mente e é o estado interior do qual surge a liberdade, o deleite da alma recolhida em si mesma, com uma mente calma, equânime, equilibrada, acima das atrações e das repulsões, ou das alternâncias de sol e tempestade, isenta das tensões da vida externa. Nesta condição o homem é atraído para dentro, mesmo quando age exteriormente; está concentrado em si mesmo também quando contempla os objetos; unicamente ocupado no Divino, mesmo quando, aos olhos dos outros, parece preocupar-se dos assuntos do mundo.

56. “Aquele cuja mente não está perturbada em meio às tristezas e prazeres, que está livre de desejo, que abandonou a paixão, o medo e a cólera, é considerado um homem sábio da inteligência estável.”

O Gītā exige enfrentar o desejo e suprimi-lo. Sua primeira descrição de equanimidade é a do estoico, mas se ele aceita essa filosofia heroica, ele também adiciona a visão sáttvica do conhecimento, com base na aspiração de realizar o Eu Maior livre e, a cada passo, a ascensão em direção à Natureza Divina.

57. “Aquele que não sente apego a nada e, quando surgem o mal e o bem, não se aflige ou se regozija, nele a inteligência é firmemente alicerçada na sabedoria.”

58. “Aquele que retrai os sentidos dos objetos sensíveis, assim como a tartaruga puxa seus membros para dentro da casca, nele a inteligência está firmemente alicerçada na sabedoria.”

Na disciplina do Gītā a equanimidade estoica se justifica como elemento que pode ajudar na realização do Eu Maior, livre e imutável no ser humano instável — *param drishtvā* — ou seja, na realização de um novo estado de consciência — *esha brāhmi sthiti*, o estado brahmico. O primeiro impulso deve ser livrar-se do desejo, a única raiz do mal e do sofrimento; e para se livrar do desejo é preciso pôr fim à causa do desejo em si, a impaciência dos sentidos de querer agarrar os objetos e se deliciar neles. Tem que refrear os sentidos quando eles estão prestes a precipitar-se para fora, tem que chamá-los e reconduzi-los de volta à fonte, onde eles devem permanecer quietos na mente, a mente quieta na inteligência, e a inteligência quieta na alma e no autoconhecimento, que observa a ação da Natureza, mas sem ser submetido a ela e nada desejar da vida material.

“Mas” acrescenta Krishna (*no versículo seguinte*), “para evitar o mal-entendido que com certeza derivaria disso, o que te ensino não é ascetismo exterior, uma renúncia física dos objetos dos sentidos, mas um retirar-se interior, uma renúncia ao desejo”.

59. “Se alguém se abstém da comida, os objetos dos sentidos deixam de afetar, mas a própria inclinação do sentido, o *rasa*⁹⁶, permanece; com a visão do Supremo⁹⁷, o *rasa* também cessa.”

A partir do momento em que a alma encarna em um corpo, ela normalmente deve cuidar dele, nutrindo-o, para que possa exercer sua função física normal. Abstendo-se de nutrir o corpo, a alma apenas remove o contato físico com o objeto dos sentidos, mas não se livra da relação interior que é o que torna aquele contato prejudicial. Ela retém o prazer do sentido pelo objeto, o *rasa*, gostar e não gostar, os dois aspectos de *rasa*; a alma deve, pelo contrário, ser capaz de suportar o contato físico sem sentir interiormente a reação dos sentidos.

60. “Até a mente do homem sábio que luta pela perfeição é levada pela veeemente insistência dos sentidos, ó filho de Kuntī.”

Certamente a autodisciplina, o autocontrole, nunca é fácil. Todos os seres humanos inteligentes sabem que devem exercer algum controle sobre si mesmos e nada é mais comum que este conselho para controlar os sentidos; mas normalmente só é aconselhado de forma imperfeita e praticado imper-

feitamente da maneira mais limitada e insuficiente. O mesmo sábio, o homem da alma pura, sábia e perspicaz, que realmente trabalha para adquirir o autodomínio completo, encontra-se apressado e levado pelos sentidos.

61. “Colocando todos os sentidos sob controle, ele deve sentar-se firme no Yoga, totalmente entregue ao Supremo; para quem domina os sentidos, a inteligência está firmemente estabelecida na sabedoria.”

Nenhum conselho é mais comum do que o de dominar os sentidos, mas esse domínio não pode ser realizado perfeitamente apenas através de um ato da inteligência, ou de uma disciplina meramente mental. Isso só pode ser alcançado por meio do Yoga — a união — com algo superior a si mesmo e no qual calma e autocontrole são inerentes. Este Yoga poderá ter sucesso somente com a total devoção, consagração, entrega ao Divino, “*a Mim*”, diz Krishna. O libertador está dentro de nós, mas não é a nossa mente, nem nossa inteligência, nem nossa vontade pessoal, estes são apenas instrumentos: é no Senhor em que — o Gītā nos revelará no final — devemos refugiar-nos integralmente. Por esse motivo devemos tornar Ele o objeto de todo nosso ser e manter com Ele o contato da alma.

62. “No homem cuja mente permanece absorvida nos objetos dos sentidos, surge o apego por eles; do apego surge o desejo, do desejo surge a raiva.”

63. “A raiva leva à confusão, da confusão vem a perda da memória, e a perda da memória produz a destruição da inteligência; da destruição da inteligência segue-se a aniquilação do homem.”

A paixão obscurece a alma, a inteligência esquece de ver e de permanecer firmemente estabelecida na alma, observadora calma; há uma queda da memória de seu verdadeiro Eu e, com essa perda, a vontade inteligente se obscurece e pode também ser destruída. Pois, a partir desse momento, não existe mais em nossa memória, mas desaparece em uma nuvem de paixão; nos tornamos paixão, cólera, tristeza, deixamos de ser o Eu Maior, a inteligência e a vontade.

64–65. “Mas aquele que se move entre objetos sensíveis com os sentidos sujeitos ao Eu Maior, isento de apego e aversão, que chega a uma grande e doce clareza de alma e temperamento, em que a paixão e a dor não encontram lugar, a inteligência de tal homem logo se estabelece.”

Mas como é possível estabelecer este contato sem desejo com os objetos dos sentidos, esse uso que não depende deles? É possível, *param drishtvā*, pela visão do Supremo — *param*, a Alma, o *Purusha*, — e é quando todo o ser subjetivo, através o Yoga da inteligência, vive em união ou em unidade com o Supremo. Então, livres de reações, os sentidos não reagirão mais à atração e à repulsão; escaparam do dualismo dos desejos, positivos e negativos, e assim, calma, paz, clareza, felicidade tranquila, *ātmaprasada*, caíram sobre o homem. Essa tranquilidade clara é a fonte da felicidade da alma, todo sofrimento começa a perder seu poder de tocar a alma tranquila, a inteligência é rapidamente estabelecida na paz do Eu Maior, o sofrimento é destruído. A essa imutabilidade da *buddhi* em equilíbrio e em autoconhecimento — imutabilidade calma, sem desejos, sem dor — o Gītā dá nome de *Samādhi*. O ponto culminante do Yoga da vontade inteligente está no status Brahmico, *brahmi sthiti*, isto é, uma reversão de toda a visão, experiência, conhecimento, valores, visão das criaturas terrestres.

66. “Para quem não está no Yoga, não há inteligência, nem concentração; para quem não está concentrado não há paz, e quem não tem paz como pode ser feliz?”

67. “Aquele, cuja mente se deixa desviar pelos sentidos errantes, logo vê a sabedoria afastar-se como um navio carregado pelo vento no mar.”

68. “Portanto, ó Poderoso Guerreiro, aquele que restringiu totalmente a excitação dos sentidos por seus objetos, está firmemente estabelecido na sabedoria de um sereno autoconhecimento.”

69. “O que é noite para todos os seres, é vigília para quem tem autodomínio, e a vigília deles é noite para o sábio vidente⁹⁸.”

70. “Aquele em que todos os desejos confluem como confluem as águas no oceano, que está sendo preenchido sem parar, mas sempre imóvel, alcança a paz — não aquele que é perturbado por cada pequena onda do desejo⁹⁹.”

71. “Quem abandona todos os desejos, quem vive e age livre de anseios, quem não tem ‘eu’ ou ‘meu’, este atinge a [grande] paz.”

72. “Este é brahmi sthiti¹⁰⁰, ó filho de Prithā. Quem o alcançou não fica confuso, e se permanece fixado nesse status, mesmo no momento da morte, pode chegar à extinção [Nirvana] no Brahman”

Assim termina o segundo capítulo intitulado “Sāmkhya-yoga” (o Yoga do conhecimento).

Nirvana não é a auto aniquilação negativa dos budistas, mas a grande imersão do eu pessoal separado na vasta realidade da Existência impessoal infinita. Ao longo dos primeiros seis capítulos, o Gītā silenciosamente substitui o ainda imutável *Brahman* dos Vedantinos, o Um sem um segundo, imanente em todo o cosmos, para o ainda imutável *Purusha* múltiplo do Sāmkhya. Ele aceita o conhecimento e realização no *Brahman* como o meio mais importante e indispensável de liberação, por isso persevera em agir sem desejos como parte essencial do conhecimento. Aceita também que o Nirvana, para o ego, está na infinita equanimidade do *Brahman* imutável e impessoal, essencial para a libertação; praticamente identifica esta dissolução, com o retorno ao inativo *Purusha* imutável, quando se desprende da identificação com as ações da *Prakriti*.

Tal é — reunindo sutilmente Sāmkhya, Yoga, Vedānta — a primeira base do ensino do Gītā. Está longe de ser o ensino completo, mas é a primeira fusão prática indispensável do conhecimento e da ação, que já contém a indicação do terceiro elemento, o mais intenso, aquele que aperfeiçoa a plenitude da alma: devoção e amor divinos.

51 Krishna.

52 Flagelo *dos inimigos*. Nome dado a Arjuna.

53 *Destrutor dos inimigos*. Nome dado a Krishna.

54 *Guru*.

55 O senso do bem e do mal, *dharma*.

56 Krishna (I-15 e 32).

57 Arjuna (I-24).

58 Sanjaya assim se dirige a Dhritarāshtra.

59 Palavras que parecem sábias, mas faltam com o senso profundo de sabedoria.

60 *Dehi Li*, que tem um corpo [*deha*], o habitante do corpo, a alma encarnada.

61 Arjuna (I-24 e 25).

- 62 Descendente dos *Bharatas*. Neste caso Arjuna.
- 63 *Tat*, “Ele”, designa o *Brahman* imutável, em oposição a *idam*, “este”, o universo manifesto.
- 64 *Diz-se que é*: nas Escrituras reveladas, *shruti*; os Vedas e algumas Upanishads.
- 65 *A-vyakta*, não manifesto.
- 66 *Shrutis*, Escrituras Sagradas.
- 67 Signo de poder, epíteto assignado a Arjuna.
- 68 *Bhutam*, pl.de *bhuta*, etimologicamente designa os seres, as criaturas.
- 69 *Svadharmā*, a lei da ação própria de cada um.
- 70 *Dharmya*, conforme o *dharma*, justo, legítimo.
- 71 O ideal *Kshatriya*, o ideal das quatro ordens é colocado aqui em seu aspecto social e não, como mais adiante no texto, em seu significado espiritual.
- 72 *Sāmkhya*, *Yoga* e *Vedānta* são os nomes de três sistemas filosóficos clássicos da Índia.
- 73 As outras duas obras são os *Upanishads* e o *Brahma Sūtra*.
- 74 O sentido do ego (*Ahamkāra*), é um princípio da Natureza que induz o *Purusha* a identificar ele mesmo com *Prakriti*.
- 75 *Buddhi*, inteligência, entendimento, conhecimento racional, principal faculdade do homem comum; neste sentido, tem duas funções: *conhecimento e vontade*; Sri Aurobindo algumas vezes a chama de *vontade inteligente*.
- 76 *Sāmkhya* e *Yoga* na época do *Gītā*, representavam mais correntes de pensamento filosófico do que sistemas bem estabelecidos.
- 77 *Karma*: a ação (com todas as suas consequências), as obras.
- 78 Arjuna.
- 79 Os partidários do *vedavāda*, da estrita observância das prescrições védicas.
- 80 Lit., realizadas *no nascimento*.
- 81 *Buddhi*.
- 82 *Samādhi*, concentração da vontade e do pensamento dirigida à identificação absoluta com o Eu.
- 83 Os três *gunas*, formas ou qualidades da Natureza: *tamas*, *rajas*, *sattva*.
- 84 Os pares: prazer e dor, perda e posse.
- 85 Lit. “seja o possuidor do Eu – *ātmavan*”.
- 86 Brāmane, nome da mais alta das quatro castas, aquela dos sacerdotes e dos mestres.
- 87 O homem unido ao Eu Maior, *Brahman*.
- 88 *Buddhi-yukta*; pode ser traduzido como “aquele que através da inteligência alcançou a unidade (unindo-se ao Eu Maior)”.

- 89 *Moha*; particularmente a crença de que um certo número de fórmulas ou regras, dadas de uma vez por todas, podem conter e incluir a verdade eterna (o *dharma imortal*).
- 90 Clara alusão às Escrituras reveladas, *shruti*, lit. “aquilo que foi ouvido”.
- 91 Escrituras reveladas.
- 92 A perfeita contemplação (II, 44).
- 93 *Sthitaprajña*; *prajña*, sabedoria, compreensão luminosa.
- 94 *Manas*, a mente sensorial, que sintetiza sensações e as transforma em percepções; diferente da *buddhi*, a inteligência.
- 95 *Ātman*.
- 96 *Rasa*, sabor, gosto.
- 97 *Param drishtvā*, quando o Supremo é visível.
- 98 O sábio que realiza as obras sem o desejo pelos frutos e em constante união com o Supremo, alcança o estado de perfeição onde não existem os males que afligem a humanidade (II, 51), é a noite para todas as criaturas ligadas à terra. A vida sujeita à dualidade, que é, para essas criaturas, seu despertar, é o dia, o estado de vigília, de consciência, brilhante condição de atividade, para o sábio vidente é a noite, um sono agitado, uma escuridão da alma; e a consciência superior que para essas criaturas é a noite escura, o sono em que cessam conhecimento e vontade, é o estado de vigília para o sábio que adquiriu domínio de si mesmo, é o dia luminoso da verdadeira existência, conhecimento e poder.
- 99 Lit. “que deseja o desejo”.
- 100 *Brahmi sthiti*, o estado, a condição Brahmica, o estado de estabilidade no *Brahman*.

CANTO III

A) AS OBRAS E O SACRIFÍCIO

Arjuna disse:

1. “Se consideras o conhecimento¹⁰¹ superior à ação, ó Janārdana, por que quer me impor esse ato terrível, ó Keshava?”

Arjuna não ignora o ensino em que se afirma que o caminho do conhecimento, para aquele que renuncia à vida e às obras, leva o homem à perfeição. O próprio Krishna parece admitir a doutrina samkhyana ortodoxa quando diz que as obras são inferiores ao Yoga da inteligência (II, 49), enquanto repete persistentemente que as obras fazem parte do Yoga. Seu ensino, portanto, parece ser minado por uma incoerência radical. Respondendo a essa objeção, o Gītā começa a desenvolver com maior clareza a doutrina positiva e imperativa das obras.

2. “Com esse modo ambíguo de Te expressar, meu intelecto fica confuso; diga-me claramente qual é a única regra a seguir para alcançar o bem maior.”

Arjuna exige uma regra de conduta precisa e definida.

O Senhor Abençoado disse:

3. “Ó [herói] Imaculado¹⁰², já te mostrei as duas vias da consagração: o do Sāmkhya através do Yoga do conhecimento e o do Yoga das obras.”

Os seis primeiros cantos do Gītā resumem os dois métodos em uma visão ampla da Verdade vedantina, considerados habitualmente como diferentes, e até opostos. Krishna começa mostrando que a renúncia física, *sannyāsa*, não é o único caminho disponível e nem mesmo o melhor.

4. “Não é abstendo-se das obras que o homem alcança a não-ação¹⁰³, e nem mesmo renunciando¹⁰⁴ ao mundo ele pode atingir a perfeição¹⁰⁵.”

Naishkarmya é a tranquila ausência de ação que a Alma, o *Purusha*, deve alcançar, porque é *Prakriti* quem age. Nas atividades do ser, a alma deve se elevar acima de qualquer compromisso e alcançar um equilíbrio e serenidade invariáveis, observando as operações de *Prakriti* sem ser perturbada por elas. Isso significa *naishkarmya*, e não a cessação das obras por *Prakriti*.

Mas se as obras de *Prakriti* continuam, como é possível que a alma não se sinta envolvida? Como posso combater e, ao mesmo tempo, impedir a alma de pensar, de não sentir que eu, o indivíduo, estou combatendo? Como não podemos desejar a vitória e não nos sentirmos amargurados pela derrota? Para o Sāmkhya, quando o homem está envolvido nas atividades da Natureza, sua inteligência é capturada nas redes do egoísmo, da ignorância e do desejo, e assim é atraída pela ação. Se, pelo contrário, a inteligência se retira, a ação deve cessar e, com ela, cessarão o desejo e a ignorância. Consequentemente, para o Sāmkhya, o abandono do mundo e das obras é uma parte indispensável, uma circunstância inevitável, para o movimento de libertação. Essa objeção, típica da lógica comum, é prevista imediatamente pelo Mestre.

“Não”, diz Krishna, “tal renúncia, não só não é indispensável, mas nem sequer é possível”

5. “Na verdade, ninguém pode permanecer inativo sequer por um momento; todo homem é inelutavelmente forçado a agir pelos *gunas*, que nascem da Natureza¹⁰⁶.”

Uma das características mais importantes do Gītā é fornecer uma percepção intensa de grande ação cósmica em que os *shaktas*¹⁰⁷ tântricos, que consideram *Prakriti* ou Shakti superior ao *Purusha*, insistiriam mais tarde. Embora essa característica não seja claramente expressa, é forte o suficiente, se associada aos elementos teístas e devocionais do Gītā, para introduzir um ativismo que modifique consideravelmente a tendência quietista do Yoga concebida pelo antigo Vedānta metafísico. O homem com seu corpo de carne e ossos, que vive no mundo da Natureza material, não pode se abster da ação, nem mesmo por um segundo; sua existência neste mundo é em si uma ação. Todo o universo é um ato de Deus; o fato de viver, é o Seu movimento.

6. “Aquele que, dominando os órgãos de ação¹⁰⁸, deixa sua mente ocupada com os objetos dos sentidos, se perde na mentira.”

Karma — a ação, as obras — não quer representar apenas nossos movimentos e nossas atividades físicas; nossa existência mental também é uma ação grande e complexa, é de fato a parte mais ampla e importante da ação da energia incansável — a causa subjetiva que determina a existência física. É inútil reprimir o efeito se mantivermos a atividade na causa subjetiva.

Os objetos dos sentidos são apenas a ocasião da nossa servidão, e o interesse que a inteligência dirige a eles é o meio, o instrumento. De fato, as ações do corpo e da inteligência não são em si uma servidão nem a causa da servidão, mas a poderosa energia da Natureza que mantém o papel principal. A Natureza alega seguir seus caminhos e continuar o jogo no vasto campo das suas atividades mentais, vitais e físicas, mas o que nela é realmente perigoso é o poder que os três *gunas* têm para perturbar e desviar a inteligência e, assim, obscurecer a alma. De acordo com o Gītā, como veremos mais adiante, é o lugar onde o nó de ação e libertação está escondido. Aquele que está livre do desvio e da ofuscação causados pelos três *gunas* pode continuar sua ação, seja a mais ampla, a mais rica, a mais intensa, a mais violenta, sem que nada abale o *Purusha*. A alma possui o *naishkarmya*.

7. “Quem domina os sentidos com a mente e que, sem apego, realiza o Yoga das obras¹⁰⁹ usando seus órgãos de ação, este alcança excelência, ó Ar-

juna.”

8. “Portanto executa a ação que te foi prescrita¹¹⁰, pois agir é superior ao não-agir; sem ação tu não poderias nem manter a vida física¹¹¹.”

“Executa a ação em completo domínio de ti mesmo”, diz Krishna. “Eu te disse que conhecimento e inteligência são superiores às obras (II, 49), mas com isso não queria dizer que a inação é superior à ação; a verdade está exatamente no oposto”. Conhecimento não significa desistir das obras, significa equanimidade e não apego ao desejo e aos objetos dos sentidos; conhecimento significa equilíbrio da vontade inteligente na alma livre, desvinculada dos instrumentos inferiores da *Prakriti* e dominando as obras da mente, dos sentidos e do corpo graças ao poder do autoconhecimento e da felicidade pura, sem definir a realização espiritual como objetivo. É *niyatam karma* (a ação que te prescrevi).

9. “Porque não executa as obras com espírito de sacrifício, o mundo [dos homens] está acorrentado à ação; realiza tua obra oferecendo-a em sacrifício, ó filho de Kuntī, livre de apego.”

Como nossa Natureza é o que é, e o desejo é o princípio de sua ação, como é possível estabelecer uma verdadeira ação sem desejo? O que geralmente é chamado de ação desinteressada não é, na realidade, uma ação sem desejo, é simplesmente a substituição de certos pequenos interesses pessoais por desejo de maior alcance como virtude, pátria, humanidade, que apenas parecem impessoais. Como então alcançar a verdadeira ausência de desejo? Oferecendo todas as obras em sacrifício — tal é a resposta do Mestre.

10. “Nos tempos antigos, o Senhor das criaturas¹¹², criando seres juntamente com o sacrifício, disse: “Com o sacrifício vos gerareis [frutos e descendentes], que seja para vocês a vaca da abundância¹¹³.”

Todos os estados de ser e todas as ações de *Prakriti* existem apenas para o Divino e no Divino; Dele vem, graças a Ele duram e voltam para Ele. Toda a vida e cada existência deste mundo é um sacrifício oferecido pela Natureza (*Prakriti*) ao *Purusha*. Contanto que sejamos dominados pelo sentido do ego, não podemos perceber essa verdade, ou agir de acordo com seu espírito; agiremos para satisfação do ego e no espírito do ego e, certamente, não no espírito de sacrifício. O egoísmo é o centro da escravidão. Ao agir em fa-

vor do Divino sem pensamento egoísta, desataremos o nó da escravidão e alcançaremos a liberdade.

11. “Através do sacrifício vocês alimentam¹¹⁴ os deuses¹¹⁵ e que os deuses vos alimentam; nutrindo-se mutuamente vocês alcançarão o bem supremo.”

12. “Nutridos e fortalecidos pelo sacrifício, os deuses vos darão as alegrias desejadas. Quem gosta desses presentes sem devolvê-los aos deuses, na verdade, é um ladrão.”

13. “Os bons que comem os restos do sacrifício são libertados do pecado; mas os iníquos que preparam comida somente para si, na verdade, se alimentam do pecado.”

Os restos do sacrifício contêm o néctar da imortalidade, *amrita*, verdadeiro restante da oferta deixada de presente pela divindade. Temos aqui uma imagem do antigo simbolismo védico em que o *soma*, oferecido aos deuses e bebido pelos homens, era o símbolo material de *amrita*, o deleite imortal do êxtase divino obtido através do sacrifício.

14–15. “As criaturas vêm da nutrição; a nutrição nasce da chuva; a chuva vem do sacrifício, e o sacrifício do agir. Saiba que a ação surge de Brahman¹¹⁶, e Brahman do Imutável¹¹⁷. Pois o Brahman, que penetra tudo, está sempre presente no sacrifício.”

Todas as operações da energia universal, *karma*, procedem do *Brahman* com qualidade (*saguna*), ou *Kshāra purusha*, que se manifestam no homem e em todas as criaturas; desta ação (*karma*) procede o princípio do sacrifício. A troca material entre homens e deuses é baseada no mesmo princípio, como demonstra o Gītā ao explicar que o nascimento das criaturas depende fisicamente da chuva e do alimento que produz, que por sua vez dependem do sacrifício. Todas as operações de *Prakriti*, em sua verdadeira natureza, são um sacrifício no qual o Ser divino, Senhor supremo dos mundos, é Aquele que desfruta do sacrifício de obras e energias (V, 29). Conhecer este Divino, que penetra tudo e que se estabelece no sacrifício, é o verdadeiro conhecimento, o conhecimento védico.

16. “Quem não participa neste mundo do movimento circular [da vida] desfruta do prazer dos sentidos imerso na iniquidade; ele vive em vão, ó fi-

lho de Prithā.”

No Gītā há muito pouco que seja meramente local ou que adira a uma época particular; seu espírito é tão amplo, profundo e universal que, mesmo esse pouco, pode ser facilmente universalizado sem que o sentido do ensino sofra diminuição ou violações; pelo contrário, ao dar um escopo mais amplo do que pertencer a um país ou a uma época, o ensino ganha em profundidade, verdade e poder. De fato, o próprio Gītā sugere o significado mais amplo que pode ser dado a uma ideia em si, local ou limitada. Por exemplo, baseia-se no antigo Sistema Indiano e na ideia de sacrifício como um intermédio entre deuses e homens — sistema e ideia praticamente ultrapassados por muito tempo, mesmo na Índia, e sem realidade para o espírito humano em geral; mas no Gītā o significado da palavra sacrifício é tão sutil, figurativo e simbólico, e a concepção dos deuses tão pouco mitológica e local, tão inteiramente cósmica e filosófica, que podemos aceitar tudo como a expressão de um fato psicológico e como lei geral da Natureza. Podemos, portanto, aplicar o ensino a conceitos modernos de troca entre uma vida e outra, ao sacrifício ético e ao dom de si mesmo, a fim de ampliar essas concepções e projetar sobre elas um aspecto mais espiritual à luz de uma Verdade mais profunda e de maior alcance.

Tendo assim exposto a necessidade do sacrifício, Krishna continua afirmando a superioridade do homem espiritual às obras.

17. “Mas o homem cujo prazer está no Eu Maior e está satisfeito com o deleite do Eu Maior, no Eu Maior ele está contente. Para ele não há obra a ser feita.”

18. “Neste mundo não há nada a ser ganho por ação realizada ou por ação desfeita. Ele não depende de nenhuma dessas existências para o que quer que seja para alcançar.”

Nos versículos 10–16, a Gītā apresenta o conceito védico de sacrifício, faz isso usando uma linguagem que, à primeira vista, parece apoiar a necessidade dos ritos prescritos pelos Vedas. Os versículos 17–18, pelo contrário, descrevem a liberação como vista pelo Vedānta (*Upanishad*).

Aqui temos os dois ideais comparados — o Védico e o Vedānta — em toda a intensidade de seus contrastes e suas oposições originais. Por um lado, o ideal ativo, que busca a satisfação terrena e um bem maior no além,

para ser obtido com sacrifício e dependência mútua entre o ser humano e as forças divinas; por outro lado, em oposição, o ideal mais austero do homem libertado que, independente no Espírito, não tem mais relação com a felicidade, com as obras, com os mundos humanos e divinos, e que existe somente na paz do Eu Maior, somente feliz na calma alegria do *Brahman*. Os versículos seguintes criam uma base para a conciliação entre os dois extremos. O segredo não consiste em deixar de agir quando nos dirigimos para a Verdade mais elevada, mas em agir sem desejo, tanto antes de ter alcançado essa Verdade, como depois. O homem libertado não deve se beneficiar da ação ou mesmo da inação, não é visando fins pessoais que a escolha deve ser feita.

19. “E, portanto, sem apego, realiza sempre a obra a ser feita¹¹⁸; já que o homem, realizando suas obras sem apego, alcança o [bem] supremo.”

É verdade que as obras e o sacrifício são meios para alcançar o bem maior; mas existem três tipos de obras: aquelas realizadas sem sacrifício, para a própria satisfação e que, por serem totalmente egoístas, traem a verdadeira lei, o propósito e a utilidade da vida; aquelas que são feitas com desejo, mas mesmo assim oferecidas em sacrifício, obras nas quais a satisfação do desejo é o resultado do sacrifício e que, por esse motivo e dentro desses limites, são vistas consagradas e santificadas; e finalmente as obras realizadas sem desejo ou apego. São estas últimas que conduzem a alma do homem ao bem supremo.

20. “Foi mesmo através das obras que Janaka¹¹⁹ e outros alcançaram a perfeição; mas tu deves agir também em relação à coesão dos povos¹²⁰.”

Poucas passagens do Gītā são tão importantes quanto os versículos 20 a 26. Devemos entender claramente que o Gītā não nos propõe a lei de um amplo altruísmo moral e intelectual, mas a de uma unidade com Deus e com o mundo das criaturas que vivem em Deus e nas quais Ele habita. Não nos incita subordinar o indivíduo à sociedade ou à humanidade ou a sacrificar o egoísmo no altar da coletividade humana; exige que busquemos a realização do indivíduo em Deus e sacrifiquemos o ego no único e verdadeiro altar, o da Divindade que tudo contém.

21. “Tudo o que faz o melhor dos homens, é posto em prática por homens de nível inferior. A humanidade segue o padrão que ele criou.”

A lei dada aqui pelo Gītā é a lei do super-homem, do ser humano que se tornou divino, do melhor, não no sentido de Nietzsche de uma super-humanidade — mal proporcionada e mal equilibrada — olímpica, apolínea ou dionisiaca, angelical ou demoníaca, mas no sentido de um homem cuja personalidade foi oferecida em sua totalidade ao ser, à natureza e à consciência da única Divindade transcendente e universal, e que, ao perder seu pequeno eu, ele encontrou o Eu Maior, tornando-se divino. Elevar-se acima da imperfeita *prakriti* inferior, até a unidade com o Ser divino, até a Consciência e a Natureza Divinas, é o objetivo do Yoga. Mas uma vez que este objetivo é realizado, uma vez que o homem alcançou a condição bramânica, e que a visão falsa e egoísta que ele tem de si mesmo e do mundo se perde, que passa a ver todos os seres no Eu Maior, em Deus, e o Eu Maior em todos os seres, Deus em todo os seres, qual deve ser a ação resultante dessa visão, tendo em vista que a ação subsiste, e qual é o motivo cósmico e individual das obras? É a pergunta de Arjuna (II, 54), mas a resposta de Krishna não é dada colocando-se do ponto de vista de Arjuna. O motivo não pode ser o desejo pessoal de acordo com os planos intelectuais, morais ou emocionais já abandonados — até mesmo o motivo moral não existe mais porque o homem libertado supera a distinção inferior do pecado e da virtude, e vive na glória de uma pureza além do bem e do mal. Tampouco pode ser o chamado espiritual para o seu perfeito desenvolvimento através de obras desinteressadas, porque este chamado recebeu sua resposta. Seu desenvolvimento é perfeito e finito. O motivo da ação só pode ser manter os povos unidos. É necessário manter a coesão desses povos no caminho de um ideal divino para evitar sua perplexidade, confusão e falta de entendimento que os levaria à dissolução e destruição. O mundo que avança no crepúsculo escuro e na noite da ignorância, cairia facilmente em tal destino se não fosse conduzido, mantido, dentro das grandes margens de sua disciplina pela iluminação, pela força, pela autoridade do exemplo visível e pela influência invisível de seus melhores componentes. Mas o homem que se tornou divino é *o melhor*, em um sentido muito incomum, e seu exemplo, sua influência terá tal poder que nenhuma comparação será encontrada no exemplo e influência de qualquer outro homem, mesmo que exímio.

Para tornar seu pensamento perfeitamente claro, o Divino Mestre, o Avatar, oferece a Arjuna seu próprio exemplo.

22. “Ó filho de Prithā, não há nada nos três mundos¹²¹ que Eu devo realizar, nem nada a obter que ainda não tenha sido obtido, ainda assim permaneço [engajado] no caminho da ação.”

23–24. “Os homens seguem os Meus passos em todos os sentidos. Se Eu não permanecesse incansavelmente [empenhado] em ação, se deixasse de agir, os mundos cairiam em ruína; Eu criaria o caos e Me tornaria o destruidor dessas criaturas.”

Os dois versículos anteriores, em que o Gītā propõe o próprio Senhor como exemplo para o homem libertado, têm um significado profundo, pois revelam a própria base de sua filosofia das obras divinas. O homem liberto é aquele que, por ter ascendido à Natureza Divina, realiza suas ações de acordo com essa Natureza Divina. Nem a atividade do homem dinâmico, nem a luz inativa do asceta e do quietista, nem a personalidade impetuosa do homem da ação, nem a impessoalidade indiferente do sábio e do filósofo, são o completo ideal divino. Existem dois tipos opostos: o homem que vive no mundo e o asceta, ou filósofo quietista — um imerso no *Purusha* mutável, *kshāra*, o outro tentando permanecer na paz do *Purusha* imutável, *akshāra*; mas o completo ideal divino participa da natureza do *Purusha* supremo, *uttama*¹²², que transcende a oposição e reconcilia todas as possibilidades divinas.

25. “Os ignorantes agem com apego à ação enquanto o sábio¹²³, ó Bhārata, deve agir sem apego e com o único propósito de manter a coesão dos povos¹²⁴.”

26. “Quem tem conhecimento não perturbe o espírito dos ignorantes ligados à ação. O sábio deve envolvê-los em todas as obras que ele mesmo realiza no conhecimento e no Yoga.”

Quem conhece a Deus deve agir em todo o domínio das obras humanas. Ação individual, ação social, todas as obras do intelecto, do coração e do corpo, ele as realizará não para si mesmo, mas para Deus no mundo, para Deus em todos os seres, para que estes seres possam avançar, como ele mesmo, ao longo do caminho das obras para a descoberta do Divino em cada homem e em tudo. Suas obras podem não apresentar uma diferença essencial em relação às de outros; seu campo de ação poderia incluir a guerra e o governo dos povos, assim como o ensino e o pensamento, ou a grande vari-

idade de trocas que existem entre os homens. Tudo isso será feito com um espírito diferente, e precisamente este espírito será o grande imã capaz de elevar os homens ao seu nível, a grande alavanca que elevará a massa de seres em sua longa ascensão.

B) O DETERMINISMO DA NATUREZA

As passagens nas quais o Gītā insiste na sujeição à Natureza pela “alma do desejo”, às vezes têm sido interpretadas como a afirmação de um determinismo absoluto e mecânico, que fecha as portas para toda liberdade possível na existência cósmica. A linguagem usada é indubitavelmente forte e parece também categórica. Mas neste caso, como em outros, é necessário aceitar o pensamento do Gītā como um todo e não forçar o sentido de certas afirmações tomadas isoladamente. Existem vários planos em nossa existência consciente, mas o que tem verdade prática em qualquer um deles assume um aspecto completamente diferente e deixa de ser verdade à medida que avançamos para níveis mais elevados, dos quais as coisas podem ser vistas com visão panorâmica.

27. “Enquanto todas as obras são realizadas pelos gunas [modos da Natureza], o homem cujo eu está desviado pelo egoísmo, pensa que é o seu ‘eu’ que está agindo.”

28. “Mas alguém, ó Poderoso Guerreiro, que conhece o verdadeiro princípio da divisão dos gunas e das ações, percebe que são os gunas que agem e reagem uns aos outros, e, portanto, não é capturado por eles pelo apego.”

29. “Aqueles que são desorientados pelos gunas da Natureza são subservientes às ações produzidas por esses modos ou qualidades. Que ninguém

com conhecimento perturbe a mente daquele que não tem conhecimento completo.¹²⁵”

Aqui está uma distinção clara entre dois níveis de consciência, entre duas concepções de operar: o da alma prisioneira de sua natureza egoísta, que age sob o impulso da Natureza, com a ilusão de livre arbítrio, e o da alma livre de sua identificação com o ego, que observa, sanciona e dirige as obras da Natureza.

Mencionamos a sujeição da alma à Natureza, mas o Gītā, ao fornecer a distinção entre os caracteres da alma e os da Natureza, afirma que, se a Natureza é o executor, a alma é sempre o Senhor, o Īshvara. O Gītā fala do eu como enganado pelo egoísmo, enquanto para os Vedântas o verdadeiro Eu é o Divino, eternamente livre e autoconsciente.

Então, quem é esse eu enganado pela Natureza, esta alma sujeita a ela?

Estamos nos expressando no idioma atual de nossa visão inferior ou mental das coisas: essa é a resposta; falamos dos *gunas*, da alma aparente, não do verdadeiro Eu, do verdadeiro *Purusha*. Na realidade, estamos falando sobre o ego sujeito à Natureza, e é inevitável que seja, porque faz parte da Natureza, porque é uma das muitas engrenagens de seu mecanismo; e quando, a nível mental, a autoconsciência se identifica com o ego, cria a aparência de um eu inferior, um eu-ego. Geralmente, o que concebemos como alma nada mais é do que a personalidade natural, não a pessoa real, o *Purusha*, mas a “alma do desejo” em nós, um reflexo da consciência do *Purusha* nas obras da *Prakriti*; de fato, essa alma do desejo é apenas uma ação dos três *gunas* e, conseqüentemente, uma parte da Natureza. Podemos, portanto, dizer que existem em nós duas almas, a *alma aparente* ou *alma do desejo*, que muda com a mudança dos *gunas*, inteiramente constituída e determinada por eles, e o *Purusha*, eterno e livre, não limitado pela Natureza e seus *gunas*. Da mesma maneira, existem dois “eus” em nós.

O *eu aparente* ou *ego*, centro mental em nós, que assume a ação mutável de *Prakriti*, a personalidade instável, e diz: “Eu sou essa pessoa, eu sou esse ser natural, eu faço as obras” — sem perceber que o ser natural é simplesmente a Natureza, uma composição dos *gunas*. No entanto, existe o *verdadeiro Eu*, o verdadeiro sustentador, detentor e Senhor da Natureza, representado pela instável personalidade natural, sem ser ele mesmo essa personalidade.

Para ser livre, é preciso desvincular-se dos impulsos da alma do desejo e da falsa visão do eu como ego (destacado no versículo seguinte). Essa concepção de nosso ser parte da análise do duplo princípio de nossa natureza, de acordo com a visão Sāmkhya: *Purusha* e *Prakriti*. *Purusha* inativo, *a-karta*; *Prakriti* ativa, *kartri*; *Purusha*, o ser repleto da luz da Consciência; *Prakriti*, Natureza mecânica, suas obras são refletidas no testemunho consciente, o *Purusha*. *Prakriti* age através da desigualdade dos três modos, os *gunas*, que perpetuamente colidem, se misturam e se alternam e, através da função do ego mental, faz com que o *Purusha* se identifique com este jogo e crie assim, na eternidade silenciosa do Eu, o sentimento de uma personalidade ativa, móvel e temporal.

Se nenhuma outra solução fosse possível, o único remédio seria retirar completamente nosso sentimento e, com isso, permitir que nossa natureza retornasse ao equilíbrio imóvel dos três *gunas*, cessando assim qualquer ação. Embora seja inquestionavelmente um remédio — o remédio que suprime o doente junto com a doença —, é isso que o Gītā desaconselha a cada passo. Recuar para uma inação tamásica é exatamente o que faria um ignorante se subitamente o colocássemos diante à Verdade. Em que contradição, confusão ou inércia se cairia então? (Daí o conselho de não semear perturbação nos espíritos).

30. “Com a consciência firmemente estabelecida no Eu¹²⁶, entrega a Mim¹²⁷ todas as obras; sem preferências ou preocupações sobre ti mesmo, luta, livre dessa tua febre.”

31. “Os homens que, com fé e sem críticas vãs, seguem os Meus ensinamentos, são libertados do vínculo das obras.”

32. “Os tolos que desprezam Meu ensinamento e se recusam a segui-lo, enganados por seu conhecimento, estão caminhando para sua derrota.”

Essas verdades superiores só podem ser úteis em planos superiores de consciência mais ampla e existência mais ampla, pois são experiências da Verdade que devem ser realmente vividas.

Considerar essas verdades de um plano inferior, significa vê-las mal, entendê-las mal e provavelmente usá-las mal. A distinção entre bem e mal é um fato e uma lei de ordem prática, válida para a vida humana egoísta, no ciclo de transição entre o animal e o divino. Mas também é verdade — e é

uma verdade de ordem superior — que, elevando-nos a um plano superior, situamo-nos acima dessa oposição, além do bem e do mal, assim como o Divino. Mas a mente ainda não madura, que se apodera dessa verdade sem se libertar da consciência inferior, onde essa verdade é praticamente inválida, criará uma desculpa conveniente para libertar suas inclinações asúricas, afundando cada vez mais profundamente nos pântanos da perdição.

É o mesmo para a verdade que se expressa ao falar do determinismo da Natureza; seria incompreendida e mal utilizada se fosse usada como aqueles que dizem que um homem é o que o tornou sua natureza e por essa razão não pode agir de outra forma. É verdade em um sentido, mas certamente não no sentido em que o ego deve considerar-se irresponsável por sua ação e, dessa maneira, reivindicar a impunidade. De fato, o eu-ego tem vontade e desejo, e enquanto atue de acordo com esse desejo e essa vontade, mesmo que de acordo com a natureza, deve sucumbir às reações do *karma*. Ele se vê preso em uma rede densa ou em uma armadilha que pode parecer inexplicável, ilógica, injusta e terrível para sua experiência atual devido ao conhecimento limitado que ele tem de si mesmo, mas é uma armadilha que ele escolheu e uma rede que ele próprio tem tecido.

33. “Todos os seres seguem sua natureza. Para que serve a coerção? O mesmo sábio age de acordo com sua própria natureza.”

34. “Nos objetos sensíveis está escondido o que pelos sentidos produz atração ou repulsa. Ninguém caia sob estes poderes, pois são nossos dois inimigos.”

35. “Melhor é seguir a própria lei¹²⁸ das obras, embora falha em si mesma, do que uma lei alheia bem elaborada. Vale mais a pena morrer observando a própria lei, porque a lei dos outros está cheia de perigos.”

Considerado isoladamente o *versículo* 33 parece afirmar, categoricamente e irremediavelmente, a onipotência da Natureza sobre a alma. Nesta afirmação repousa a injunção (*do versículo* 35) de conformar-se fielmente à lei da própria natureza. Para saber exatamente o que significa *svadharma*, é preciso esperar pelos últimos cantos do Gītā. Mas esse termo certamente não significa que devemos seguir qualquer impulso, mesmo perverso, que nos empurre para o que chamamos de natureza. De fato, nesses dois versículos, o Gītā nos fornece outra advertência, a de “não cair sob a atração e re-

pulsão, os dois inimigos da alma”. Um pouco mais adiante (*versículo 35*), o Mestre fala do desejo e de sua companheira inseparável, a raiva, e repete que a paixão, a grande inimiga da alma, deve ser derrubada. Devemos, portanto, distinguir o essencial da Natureza, sua ação original e inevitável, que não serviria conter ou suprimir, do accidental — perdição, confusão, perversão — que devemos dominar. Também é conveniente aprender a distinguir, por um lado, compulsão e supressão, *nigrāha* e, por outro, um domínio bem direcionado e bem usado, *samyama*. *Nigrāha* é a violência feita à natureza pela vontade, que sempre acaba deprimindo os poderes naturais do ser; *samyama* é o domínio do Eu maior sobre o eu menor, que consegue conferir a esses poderes rigor na ação e máxima eficácia (II, 50) — *yogah karmasu kaushalam*.

O homem não é como o tigre, o fogo e a tempestade; ele não pode matar e justificar-se dizendo “eu agi de acordo com minha natureza”. Ele não pode dizê-lo porque ele não tem a natureza e, conseqüentemente, a lei da ação, *svadharma*, do tigre, do fogo e da tempestade.

Ele possui uma vontade consciente e inteligente, *buddhi*, cuja orientação ele deve recorrer para suas ações. Ao não o fazer, agindo cegamente de acordo com seus próprios impulsos e paixões, não seguindo a lei do seu ser, ele não agiria ao máximo de suas possibilidades humanas, mas como faria um animal. O homem sabe mais ou menos, imperfeitamente, que ele deve dominar sua natureza tamásica e rajásica com a ajuda daquela sáttvica, e que lá ele encontra sua perfeição humana.

Mas a natureza em que sattva predomina define um estado de liberdade? A vontade consciente inteligente, *buddhi*, possui livre arbítrio?

O Gītā nega, colocando-se no ponto de vista de uma consciência superior, onde somente a liberdade pode existir. *Buddhi* também é um instrumento da natureza, e quando ela age, mesmo no sentido totalmente sáttvico, é sempre a natureza que age. A mais sáttvica das vontades é tão contrastada pelos outros *gunas*, rajas e tamas, que, introduzindo-se nela, a englobam a tal ponto que resta apenas uma parte da virtude original; e é precisamente o que permite essa possibilidade de disfarces, de comédia involuntária e, muitas vezes, inocente, de aparência e subterfúgios falsos que o olhar experiente do psicólogo discerne mesmo na ação aparentemente mais pura.

Quando acreditamos que estamos agindo livremente, não percebemos que as forças que escapam da introspecção mais prudente funcionam por trás de nossa ação; quando acreditamos que nos libertamos do ego, o ego está lá, oculto tanto na mente do santo quanto na mente do pecador. E quando nossos olhos realmente se abrem para as ações e movimentos secretos que as animam, devemos afirmar, com o Gītā: “São as qualidades da Natureza (os *gunas*) que atuam nas qualidades” (III, 28).

Arjuna disse:

36. “Ó Vārshneya¹²⁹, que então impele o homem para o pecado, mesmo contra sua vontade, como se ele fosse forçado a cometê-lo?”

O Senhor Abençoado respondeu:

37. “O desejo¹³⁰, com a [sua companheira] raiva¹³¹, filhos de rajas¹³², é o grande instigador do pecado, quem devora e polui tudo; sabe que ele é o inimigo da alma¹³³.”

O homem dinâmico não se sente satisfeito com os ideais que não permitem o desdobramento total da Natureza cósmica, o jogo dos três modos ou qualidades dessa Natureza e a atividade humana da mente, do coração e do corpo. “A realização mais alta dessa atividade”, dirá o homem dinâmico, “representa meu ideal de perfeição humana, da possibilidade divina no homem.” Todo ser humano está ligado à sua própria natureza; nessa natureza, ele deve buscar sua própria perfeição, estender seu próprio esforço para alcançá-la de acordo com a linha de sua personalidade, de seu *svadharma*, mas na vida, na ação, não fora da vida e da ação “Sim”, responde o Gītā, “mas é apenas parcialmente verdadeiro: a realização de Deus no homem, o jogo do Divino na vida, fazem parte da perfeição ideal. Mas se a busca-la apenas externamente, na vida, no princípio da ação, nunca a encontrarás, pois, nesse caso, agirás de acordo com a tua natureza — que é em si princípio da perfeição — mas serás — e esse é princípio da imperfeição — eternamente sujeito a seus modos, suas oposições de atração e repulsão, prazer e dor, e especialmente ao modo rajásico, com seu princípio de desejo e sua armadilha da cólera, ganância e tristeza”.

38–39. “Da mesma maneira que a fumaça cobre a chama, a poeira cobre o espelho e o fluido amniótico envolve o embrião, ó Filho de Kuntī, esse inimigo persistente do sábio, cuja forma é fogo insaciável do desejo¹³⁴, cobre e esconde o conhecimento¹³⁵.”

40. “Os sentidos, a mente¹³⁶ e a inteligência¹³⁷ são o seu lar; através deles, velando o conhecimento, confunde a alma encarnada¹³⁸.”

“No entanto, é justamente nas estreitas limitações desses sentidos, mente e inteligência, neste jogo da Natureza inferior, que gostarias de conduzir tua busca pela perfeição? O esforço seria em vão. Ao aspecto dinâmico de tua natureza, devemos primeiro adicionar o aspecto quietista; debes elevar-te acima dessa Natureza inferior até situar-te além dos três *gunas*, até o princípio supremo, a alma. Somente quando alcançares a paz da alma te tornarás capaz de uma ação livre e divina”.

41. “Portanto, tu [que és] o melhor dos Bharatas¹³⁹, começa a dominar teus sentidos e derruba esse pecado, destruidor do perfeito conhecimento¹⁴⁰.”

42. “Os sentidos, diz-se, são superiores [aos objetos sensíveis]; a mente está acima dos sentidos; acima da mente está a vontade inteligente, mas maior ainda que a inteligência é Ele, [o *Purusha*].”

Para entender esse versículo e o que segue, devemos lembrar a ordem psicológica do Sāmkhya adotada pelo Gītā. Por um lado, há a alma consciente, o *Purusha*, calmo, inativo, único, imutável, fora de evolução; do outro lado, existe uma natureza dinâmica, a *Prakriti*, inerte se não ativada, animada pela presença da alma consciente; ela é tríplice e capaz de evoluir. O contato entre a alma e a Natureza gera o jogo do subjetivo e do objetivo que é nossa experiência de ser. O que é subjetivo para nós se manifesta primeiro, porque a alma consciente é a causa original e a força inconsciente da Natureza é a causa secundária e subordinada; no entanto, a Natureza e não a alma fornece as ferramentas de nossa subjetividade. No começo, emanada da Natureza, vem *buddhi*, a faculdade de discernimento e determinação, acompanhada por sua faculdade subordinada, *ahamkara*, o ego, que nos leva a considerar a nós mesmos como uma entidade separada do resto. É aqui que a faculdade que capta a diferenciação dos objetos se manifesta: *manas*, a

mente sensorial. Em terceiro e último lugar, os sentidos se manifestam a partir de *manas* — cinco de percepção e cinco de ação.

Na jornada de retorno da alma, que se retira de *Prakriti* para retornar a *Purusha*, a ordem inversa deve ser considerada. Por essa razão, o Gītā indica a ordem ascendente de nossas faculdades subjetivas.

43. “Tornando-se consciente Daquela que está além da inteligência, fortalecendo o eu¹⁴¹ por meio do Eu¹⁴², mata [em ti], ó Poderoso Guerreiro, este inimigo na forma de desejo, tão difícil de vencer.”

Consequentemente, diz o Gītā, é o *Purusha* a causa suprema de nossa vida subjetiva, que devemos entender e do qual devemos tomar consciência com a ajuda de nossa inteligência; Nele, nossa vontade deve ser estabelecida. Se através do Eu superior, o verdadeiramente consciente, somos capazes de manter nosso eu subjetivo inferior, o da Natureza (inferior), firmemente equilibrado e em paz, podemos destruir o inimigo insidioso e ativo da nossa paz e domínio de nós mesmos: o Desejo.

101 *Buddhi*, a inteligência (II, 39).

102 Arjuna.

103 *Naishkarmya*; não é inação, mas um estado em que não se sofre as consequências da ação realizada;

104 *Sannyāsa*, geralmente interpretado (segundo o Sāmkhya) como a renúncia da vida do mundo e das obras.

105 *Siddhi*, perfeição, realização da união divina, propósito do Yoga.

106 *Prakriti*.

107 Os *shaktas* são os adoradores da *Shakti*.

108 Ao lado dos cinco sentidos, *órgãos de conhecimento*, a fisiologia indiana coloca cinco *órgãos de ação*, cujas funções são: o agarrar, a locomoção, a assimilação, a excreção, a procriação.

109 *Karma Yoga*.

- 110 *Niyatam karma*, a ação prescrita. Sri Aurobindo não aceita a interpretação atual, de acordo com a qual, é a ação prescrita pelo *shāstra* (Escrituras sagradas) e especificamente do cumprimento regular dos sacrifícios, cerimônias e deveres familiares e sociais da vida védica; para ele o significado deste versículo está relacionado com os versículos anteriores. A expressão *niyatam karma* é retomada no capítulo XVIII, que esclarece completamente o seu significado.
- 111 *Sharīra yatra*; a frase significa que a ação também é necessária para manter a vida física.
- 112 *Prajāpati*, o Criador, *Brahmā*.
- 113 A mítica vaca de Indra que pode mungir o que quiser.
- 114 *Bhāvaya*, geralmente traduzido como *nutrir*, também tem o sentido de amar, ajudar, proteger e de manter, aumentar e nutrir.
- 115 *Deva*.
- 116 Sob o aspecto de *kshāra*, ou seja, como criador e promotor das obras da Natureza.
- 117 *Akshāra*, o *Brahman* imutável, imóvel, silencioso (*Samam Brahman*).
- 118 *Lokasangraha*, feito *para o bem do mundo*, como é claramente indicado no seguinte verso.
- 119 Rei de Mithila (cidade e reino no vale do Ganges); pai de *Sītā*, esposa de *Rāma*. Ele governou com grande sabedoria, livre da condição em que agir é um assunto pessoal.
- 120 *Loka-sangraja* significa manter os povos em um todo coerente, para impedir que, cedendo à confusão e discórdia, eles venham à destruição. *Loka* significa povo ou mundo.
- 121 Físico, vital e mental, incluídos os mais altos mundos mentais.
- 122 O Senhor, o *Brahman supremo*, o Eu Maior, que possui ao mesmo tempo a imutável unidade e a mutável multiplicidade.
- 123 *Vidvan*, aquele que tem o conhecimento.
- 124 *Loka-sangraha* (III, 20).
- 125 Lit., que não conhecem o todo.
- 126 *Adhyātma*.
- 127 “A Mim, Krishna, o Supremo.”
- 128 *Svadharmā*.
- 129 *Vārshneya*: descendente dos *Vrishni*, um dos apelidos de Krishna.
- 130 *Kama*.
- 131 *Krodha*.
- 132 A atividade, a paixão, um dos três *gunas*.
- 133 *Papma*, que leva ao pecado.

134 *Kama-rupa*.

135 *Jñāna*.

136 *Manas*, a mente sensorial.

137 *Buddhi*.

138 O habitante do corpo.

139 *Bharatas*, o povo descendente de Bhārata.

140 *Jñāna-vijñāna*.

141 O eu natural inferior, o ego.

142 O verdadeiro Eu, o *ātman*, *Purusha*; a distinção entre os dois eus é dada no canto III, 29c.

CANTO IV

A) NATUREZA E FUNÇÃO DO AVATAR

O **Senhor Abençoado** disse:

1. “Este Yoga imperecível, eu já o apresentei a Vivasvân¹⁴³; Vivasvân o transmitiu a Manu¹⁴⁴ e Ikshvāku.¹⁴⁵”

Falando desse Yoga no qual ação e conhecimento se tornam um, um Yoga em que as ações são realizadas com conhecimento e o conhecimento apoia e ilumina as ações e ambos são oferecidos ao *Purushottama*, a Suprema Divindade que se manifesta dentro de nós como *Nārāyana*, Senhor de todo o nosso ser e ação, secretamente sentado no nosso coração, que se ma-

nifesta em forma humana como Avatar, o Divino nascido que toma posse da nossa humanidade, Krishna declara, de passagem, que é o mesmo Yoga antigo e original que Ele mesmo ensinou, em outras épocas, a *Vivasvān* e que ele repete a Arjuna, porque ele é o amante e devoto amigo e camarada do Avatar.

2. “Assim transmitidos de um para o outro, os sábios reais o conheceram, até que este Yoga se perdeu com o passar do tempo, ó Parantapa¹⁴⁶.”

3. “Este antigo Yoga foi revelado a ti hoje, porque tu és Meu devoto¹⁴⁷ e Meu amigo — este é o maior segredo¹⁴⁸”.

É superior a todas as outras formas de Yoga, porque as outras levam ao *Brahman* impessoal ou a uma Divindade pessoal, à libertação do conhecimento fora da ação ou à libertação no êxtase da felicidade, enquanto esse Yoga revela integralmente o maior segredo ; leva-nos à paz divina, às obras divinas, ao conhecimento, ação e êxtase divinos, unificados em perfeita liberdade; todas as outras formas de Yoga estão unidas nele, da mesma forma que o ser supremo do Divino reconcilia e reúne nele todos os poderes, todos os princípios diferentes, às vezes contrários, de seu ser manifestado. Portanto, o Yoga do Gītā não é um simples *Karma Yoga*, como alguns acreditam, o mais baixo dos três caminhos do Yoga clássico, mas um Yoga supremo, sintético e integral, que dirige a Deus todas as faculdades do nosso ser.

Arjuna disse:

4. “Vivasvān foi um dos primogênitos dos seres e Tu nasceste só agora; como vou entender que Tu revelaste esse Yoga a ele desde o início dos tempos?”

A inteligência prática de Arjuna está confusa com a afirmação de Krishna de que foi Ele quem revelou esse Yoga a Vivasvān, que foi subsequentemente perdido e finalmente revelado novamente a seu devoto amigo. Arjuna, pedindo uma explicação, provoca a famosa declaração, tantas vezes citada, sobre o Avatar e sobre Sua obra no mundo (versículos 7 e 8).

O Senhor Abençoado disse:

5. “Muitas são as minhas vidas passadas, ó Arjuna, assim como as tuas; Eu conheço todas elas, mas tu não as conheces, ó Terror dos inimigos.”

6. “Embora Eu seja o não-nascido, o Eu imperecível na minha auto existência, o Senhor¹⁴⁹ de todas as criaturas, mesmo assim Eu permaneço em Minha própria Natureza¹⁵⁰, Eu existo através dos Meus próprios poderes¹⁵¹.”

Para o espírito moderno, a ideia do Avatar é, entre todas as ideias que vêm do Oriente sobre a consciência humana racionalizada, uma das mais difíceis de aceitar ou entender. O racionalista afirma que se Deus existe Ele é um ser extracósmico ou supra cósmico, que não intervém nos assuntos do mundo, mas permite que eles sejam governados por um mecanismo de leis naturais fixo. Espírito puro, não pode se colocar em um corpo; infinito, não pode ser finito como o ser humano; criador não nascido, não pode ser uma criatura nascida neste mundo — essas coisas são impossíveis até para Sua onipotência absoluta. Essas considerações, à primeira vista tão formidáveis pela razão, parecem estar presentes na mente do Mestre. No Gītā Ele diz que, embora o Divino seja não nascido, imperecível em sua auto existência, Senhor de todos os seres, Ele nasceu recorrendo à ação de sua natureza através da força de sua própria *māyā*. Ele diz (IX, 11) que, desprezado pelos ignorantes por habitar em um corpo humano, Ele é, de fato, em seu supremo ser, o Senhor de todos; que na atividade da Consciência Divina Ele é o criador da ordem quádrupla e o autor das obras no mundo e, ao mesmo tempo, no silêncio da Consciência Divina, o testemunho imparcial das obras de sua própria natureza, o supremo *Purushottama*, além do silêncio ou da atividade.

O Gītā consegue refutar todas as objeções, reconciliar todas as contradições, porque parte da concepção vedantina do universo e de Deus. Pois tudo é Deus, tudo é espírito ou existência do Ser, tudo é *Brahman*, o Uno sem segundo; não há mais nada, não há nada que não seja Aquilo, não pode haver mais nada que não seja Aquilo. Não apenas o Espírito tem capacidade total para tomar forma e se unir a uma forma material ou mental e vestir uma natureza ou um corpo limitado, mas aqui na Terra tudo é Aquilo, o mundo existe apenas graças a esse relacionamento, a essa aceitação de formas. Estamos, portanto, longe da ideia de que o mundo é um mecanismo de leis sem que a alma e o espírito intervenham nos movimentos das forças ou

na ação da inteligência e do corpo — exceto, talvez, algum Espírito original e indiferente que existe em algum lugar fora ou acima do mundo. O mundo inteiro e cada uma de suas partes componentes nada mais são do que a força divina em ação, que determina e dirige até os menores movimentos que habitam cada uma de suas formas e possuem toda alma e toda inteligência. Tudo vive em Deus, Nele se move e justifica Seu próprio ser; Ele está em tudo, age e manifesta seu Ser. Estamos longe de um Não-nascido incapaz de nascer; todos os seres são, mesmo em sua individualidade, o Espírito não-nascido e único; nascimento e morte são fenômenos através dos quais Ele assume ou muda uma forma. O perfeito que veste o imperfeito é o fenômeno místico do universo. A imperfeição aparece nas formas e na ação da mente e do corpo vestido; subsiste no fenômeno, mas quem o veste não é imperfeito, da mesma maneira que no sol, que ilumina tudo, não há defeitos nem da luz nem da percepção, eles estão presentes apenas na percepção visual do órgão do indivíduo.

7–8. “Sempre que a justiça¹⁵² declinar e a injustiça¹⁵³ se afirmar, ó Bhārata, Eu encarno e torno a nascer era após era em criaturas, para a proteção dos virtuosos, a destruição dos iníquos e a restauração da justiça.”

9. “Quem conhece o verdadeiro princípio de Meu nascimento e Minha ação divina, quando deixar o corpo, nunca nascerá de novo, ó Arjuna; ele virá a Mim.”

10. “Livres da atração do medo e da cólera, absorvidos em Mim, refugindo-se em Mim, muitos, purificados pela austeridade do conhecimento, alcançaram a Minha natureza [divina].”

Devemos observar cuidadosamente que o fato de restaurar o *dharma* no mundo não é o único objetivo da descida do Avatar¹⁵⁴, desse grande mistério divino manifestado na humanidade. Manter o *dharma* não é um motivo suficiente nem o propósito supremo da manifestação de um Cristo, Krishna ou Buda; não é, senão, a condição geral de um fim superior e uma utilidade suprema e mais divina. O nascimento divino tem dois aspectos: um é a descida, o nascimento de Deus na humanidade, a Divindade que se manifesta na forma e natureza humanas, o eterno Avatar; o outro é uma ascensão, o nascimento do homem para a divindade, o homem que ascende à Natureza e Consciência divinas. Esse é o segundo nascimento do ser, o novo

nascimento, o da alma. A vinda do Avatar e a manutenção do *dharma* ajudam esse novo nascimento.

A vinda do Avatar ocorre para elevar o homem à Divindade; seria supérfluo se fosse limitado apenas à manutenção do *dharma*, uma vez que um simples direito, uma simples justiça, simples modelos de virtude, sempre podem ser preservados através dos meios comuns da onipotência — grandes homens, grandes movimentos, vida e obras de sábios, reis e mestres religiosos — sem a necessidade de uma encarnação real. O Avatar vem como uma manifestação da natureza divina na natureza humana, revelando-se nas qualidades de Cristo, Krishna ou Buda, de modo que a natureza humana, modelando seus princípios, seu pensamento, sua sensibilidade, sua ação e seu ser na linha da natureza desses seres extraordinários, ele pode alcançar a transfiguração divina. Cristo, Krishna, Buda são mantidos no centro, como portas de entrada, tornando-se o caminho que os homens devem seguir. É por essa razão que as encarnações divinas apresentam seu próprio exemplo aos homens e se declaram o caminho e a porta; Cristo, Krishna, Buda também afirmam a identidade de seu ser humano com o ser divino, declaram que o Filho do homem e o Pai que está no céu são um, que Krishna em seu corpo humano e o Senhor supremo, o Amigo de todas as criaturas, são apenas duas revelações do mesmo *Purushottama* divino, reveladas aqui na terra em forma humana, no céu como seu próprio Ser.

O nascimento do Divino no homem é um crescimento da consciência humana para alcançar a Consciência Divina, cujo ponto culminante é a perda do eu separado nessa consciência mais ampla. A alma funde sua individualidade em um ser universal e infinito, ou a perde nas alturas de um ser transcendental; torna-se um com o Ser, com o *Brahman*, o Divino, ou, como já foi dito algumas vezes, “se torna” o único Ser, o *Brahman*, o Divino. Mas essa união suprema, esse cume do devir, ainda faz parte da ascensão. Cada *Jīva* chega a esse nascimento sem, contudo, representar uma descida da Divindade, sem ser um Avatar. A alma sai da individualidade presente no universo e desperta para uma supraconsciência infinita; mas isso não significa que deve conter a consciência interior do Avatar ou sua ação característica.

Essa entrada na Consciência Divina pode ser acompanhada por uma ação reflexa do Divino, uma ação que penetra ou desce nas partes humanas do ser e se espalha sobre a natureza, a atividade, a mentalidade e até no cor-

po dos homens. O Senhor permanece no coração, diz o Gītā — o coração do ser sutil, o centro das emoções, sensações, consciência mental onde reside o *Purusha* individual —, mas permanece velado, envolto em sua *māyā*. Acima, em um plano interior ainda supra consciente para nós, que os antigos místicos chamavam de Céu ou Céus, o Senhor e o *Jīva* permanecem unidos como se possuíssem a mesma essência: eles são o Pai e o Filho de certos simbolismos, o Ser divino e o Homem divino que procede dele, nascido da natureza superior ou divina — a Mãe Virgem¹⁵⁵, *paraprakriti*, *paramāyā* — na natureza inferior ou humana. Este parece ser o significado íntimo da doutrina cristã da Encarnação. Na Trindade Cristã, o *Pai* é mantido acima dos céus interiores; o *Filho*, a *Prakriti* suprema que se tornou o *Jīva* do Gītā, desce no corpo mortal, como um homem divino na terra; o *Espírito Santo*, o Eu puro, a consciência brahmica, é o que os une e os meios de comunicação; nos disseram que o Espírito Santo desceu sobre Jesus e, na própria descida, deu à humanidade simples dos apóstolos poderes da Consciência superior.

11. “Qualquer que seja o caminho pelo qual os homens venham a Mim, assim serão recebidos pelo Meu amor¹⁵⁶, ó filho de Prithā, porque os homens seguem¹⁵⁷ o Meu caminho.”

12. “Aqueles que desejam o sucesso¹⁵⁸ de suas obras aqui na Terra, sacrificam aos deuses¹⁵⁹; de fato, no mundo dos homens, as obras dão rápido e facilmente frutos.”

A outra realização, a perfeição (no Yoga) através do sacrifício feito, em pleno conhecimento, à suprema Divindade, é muito mais difícil; seus resultados pertencem a um plano mais elevado de existência e é mais difícil alcançá-los. Por essa razão, os homens devem seguir a lei quádrupla de sua natureza e de suas obras e, no plano de ação no mundo, buscar o Divino através de suas diferentes formas e qualidades.

13. “O quádruplo sistema de castas foi criado por Mim de acordo com as divisões baseadas nos gunas e nas funções¹⁶⁰. Sabe que, embora eu seja o autor¹⁶¹, não ajo¹⁶² e sou imutável.”

O Gītā não toma a ordem quádrupla das castas no sentido estrito em que é comumente entendida, nem a considera como uma ordem social eterna e universal. Essa ordem é apenas a forma concreta de uma Verdade espi-

ritual, independente de todas as formas, repousa na obra correta como uma expressão, ordenada justamente pela natureza do indivíduo através da qual a obra é realizada, atribuindo a linha e o campo de ação ao indivíduo, de acordo com a qualidade (*gunas*) que é apropriada a ele e a função em que encontra sua expressão.

14. “As obras não me tocam e não desejo seus frutos; quem assim Me conhece não está vinculado às obras.”

Deus não é o autor das obras, de acordo com o sentido pessoal de nossa ação dentro da *Prakriti*, pois o Senhor age por meio de seu poder, sua natureza consciente, sua força efetiva, *Shakti*, *Māyā*, *Prakriti*, mas permanece acima, não cometido ou submetido a elas; Ele não é vinculado ou tocado pela lei, pelos procedimentos e pelos hábitos da ação que Ele próprio cria, ao ponto de ser capaz — como não acontece conosco — de distinguir entre si e os processos mentais, vitais e físicos. É Ele quem faz as obras, mas que não age, *kartaram akartaram*.

15. “Compreendendo isso, os antigos buscadores da libertação¹⁶³ realizavam suas obras; assim fizeram os homens nos tempos passados.”

Os benefícios da vinda do Avatar são para aqueles que aprendem com ele a verdadeira natureza do nascimento e das obras divinas, que enchem o ser com a consciência dele e se refugiam nele; purificados pela força realizadora de seu conhecimento e livres de sua natureza inferior, eles alcançam o ser divino e a natureza divina. O Avatar vem para revelar a natureza divina do homem, acima da natureza inferior, e mostrar quais são as obras divinas, livres, altruístas, desinteressadas, impessoais, universais, repletas de luz divina, de poder e amor divinos. Ele vem como personalidade divina para preencher a consciência do ser humano, substituir sua personalidade egoísta e limitada e libertá-la, para tirá-la fora dos gargalos do ego, abrindo-a ao infinito e ao universal, desatá-la da obrigação do nascimento e levá-la à imortalidade. Ele vem como poder e amor divinos para chamar os homens para si, para que eles se refugiem nele, rejeitando as fraquezas de sua vontade, os tormentos de seu medo, sua raiva e suas paixões — de modo que, livres da agitação e do sofrimento, aprendam a viver na calma e na bem-aventurança do Divino.

A forma em que o Avatar se apresenta, seu nome, o aspecto do Divino que ele manifesta, não tem importância essencial, pois, de todas as maneiras e de acordo com sua natureza, os homens seguem o caminho que o Divino atribuiu a eles e que acabará por levá-los a Ele. O aspecto do Divino que é apropriado à sua natureza é o que mais facilmente seguem quando o Avatar chega até eles para liderá-los. De qualquer maneira que os homens aceitem a Deus, amem-no e alegrem-se Nele, assim Deus aceita o homem, ama-o e alegra-se nele.

B) O DIVINO OBREIRO

Alcançar o nascimento divino — nascimento para uma consciência mais elevada que divinize a alma — e realizar obras divinas antes de obter esse nascimento divino, como meio de alcançá-lo e, depois alcançado, como meio de expressá-lo, é o que representa todo o sistema de *Karma Yoga* do Gītā.

Esse grande ensinamento não tenta definir as obras através de sinais externos que podem ser reconhecíveis e comparáveis; o Gītā até renuncia deliberadamente às distinções éticas comuns pelas quais os homens procuram se guiar à luz da razão humana. Os sinais pelos quais o Gītā distingue as obras divinas são todos profundamente íntimos e subjetivos; eles são invisíveis, ultra éticos, espirituais. Eles apenas são reconhecíveis pela luz da alma que realiza as obras.

16. “O que é ação¹⁶⁴ e o que é inação¹⁶⁵, quanto a isso, mesmo os sábios estão perplexos e iludidos; vou te revelar a ação, cujo conhecimento te libertará do mal.”

17. “É preciso entender o que é o agir e qual é a ação errada¹⁶⁶, e também o que é o não agir. Profundo e emaranhado é o caminho das obras.”

A ação realizada no mundo é semelhante a uma floresta intrincada pela qual o homem se move da melhor maneira possível, tropeçando, iluminado pelas ideias da época em que vive, pelos critérios de sua personalidade e do ambiente que o circunda, ou melhor, os homens seriam guiados pelas ideias de incontáveis épocas, numerosas personalidades, camadas sucessivas de pensamento e ética pertencentes a inúmeras fases sociais, todos inextricavelmente entrelaçados. Essas ideias temporárias e convencionais, embora afirmem ser a Verdade absoluta e imutável, são empíricas e irracionais, mesmo quando imitam a razão correta.

O homem sábio que, no meio de toda essa confusão, busca a base sólida de uma lei fixa e de uma verdade original, vê-se forçado a se fazer a pergunta suprema: o agir, a própria vida, talvez não sejam um engano, seriam uma armadilha? Cessar toda ação, *akarma*, não é o último refúgio de uma humanidade cansada e desencantada? Não, Krishna diz que, através da ação, através das obras e não através da inação, o conhecimento e a libertação são alcançados. Nesse ponto, os próprios sábios permanecem perplexos e iludidos.

Então, qual é a solução? Quais são as obras que nos libertarão da dúvida, do erro, da aflição, dos males da vida, dos resultados incertos, impuros e desconcertantes de nossas ações — até as mais puras e mais bem-intencionadas —, dos milhões de formas de maldade e de sofrimento?

18. “Quem vê a ação na inação e na inação vê a ação, é o homem de verdadeira razão e discernimento entre os homens; ele está no Yoga¹⁶⁷, e contente realiza as obras”

Krishna responde que não é necessário fazer distinções externas, evitar o trabalho necessário ao mundo, impor limites ou barreiras às atividades humanas. Pelo contrário, a ação não deve ter limites, mas as ações devem ser realizadas com a alma unida ao Divino. A cessação da ação não é o caminho certo; o homem que foi permeado por uma razão superior percebe que a

inação é em si uma ação contínua, um estado de sujeição às atividades da natureza e suas formas. A mente que se refugia na inatividade física ainda tem a ilusão de ser a autora das obras; comete o erro de tomar a inércia pela libertação; ela não percebe que, mesmo no que parece ser uma inércia absoluta — uma inércia maior que a da pedra ou do torrão de terra —, a Natureza está sempre em ação e mantém sua atividade inalterada. Ao contrário, mesmo em meio ao turbilhão da ação, a alma não está acorrentada à ação, não se sente nem autora nem responsável pelo que realiza.

Quem vive na liberdade da alma, e não na escravidão dos modos da Natureza, está liberado das obras.

19. “Aquele cujos empreendimentos estão isentos da vontade do desejo, aquele cujas ações são consumidas pelo fogo do conhecimento, é chamado de sábio por quem sabe¹⁶⁸.”

O homem libertado não tem medo de ação; ele é o grande e universal executor de todas as obras, não sujeito à natureza como outros homens, mas em equilíbrio na calma silenciosa da alma, em pacífica união (Yoga) com o Divino; ele é apenas o canal, e sua natureza, consciente do Senhor, está sujeita a ele como seu instrumento. Graças à pureza e intensidade ardente desse conhecimento, todas as suas obras são consumidas como em um fogo e sua mente não retém o menor vestígio, o menor sinal, de que a desfigura. O homem libertado permanece calmo, silencioso, imperturbável, cândido, limpo, puro. Realizar todas as ações sob o impulso desse conhecimento libertador, sem o egoísmo do próprio autor, é o primeiro sinal que distingue o obreiro divino.

O segundo sinal é dado pela ausência de desejo. Sem o egoísmo do autor, o desejo se torna impossível, desaparece e, faminto, afunda por falta de apoio e morre de inanição. Visto de fora, o homem libertado parece executar obras de todos os tipos, como outros homens, talvez em maior escala e com maior força e energia, uma vez que a força da vontade divina opera em sua natureza ativa; mas suas façanhas não são motivadas pelo desejo; ele abandona o apego aos frutos da ação e, quando alguém age sem desejo de uma recompensa, mas apenas como um instrumento pessoal nas mãos do Senhor das obras, o desejo não consegue encontrar um lugar. Nem mesmo o desejo de servir com sucesso deve se infiltrar, porque o resultado pertence

ao Senhor; é Ele quem determina isso, e não a vontade e o esforço pessoais. O desejo de servir para satisfazer o Senhor das Obras também deve desaparecer, pois o verdadeiro autor é Ele e a glória não deve recair sobre a personalidade humana limitada, mas sobre a forma da divina Shakti em ação na Natureza. A alma e a mente do homem livre não fazem nada; mesmo que a natureza do homem o envolva em ação, é a Natureza, a executiva Shakti, a Deusa consciente, dirigida pelo Habitante divino, que realiza a ação.

20. “Tendo abandonado o apego aos frutos da ação, sempre satisfeito e sem nenhum tipo de dependência, ele não age, mesmo comprometido em agir.”

Outro sinal do obreiro divino é a alegria e a perfeita paz interior que residem no centro da Consciência Divina e não dependem de nada para nascer e durar — paz e alegria inatas, substância da consciência, alma e própria natureza de ser divino. O homem comum depende de coisas externas para a sua felicidade, é por isso que ele está sujeito à cólera e à paixão, ao prazer e à dor, à alegria e ao desespero. Ele pesa todas as coisas com o equilíbrio de boa e má sorte. Tudo isso não toca a Alma Divina, sempre satisfeita sem depender de nada.

21. “Ele não tem preferências, renunciou a todas as formas de posse; ele domina seu pensamento e seu coração, e enquanto age com meios físicos ele não comete pecado.”

O homem liberado recebe o que a Vontade Divina lhe concede; ele não quer nada, ele não tem ciúmes; o que é concedido é aceito sem repulsa e sem apego; o que o abandona, ele o deixa ir a juntar-se ao turbilhão das coisas, sem arrependimento, sem mágoa e sem ter a sensação de perder algo. A ação do homem liberado é puramente física, tudo o mais vem de cima e não do plano humano; todo o resto é apenas um reflexo da vontade, do conhecimento e da alegria do *Purushottama* divino. Por essa razão, o homem libertado, desapegado da ação e de seu objeto, não desperta em sua mente e coração os relacionamentos que chamamos de paixão e pecado. O pecado não consiste na ação externa e na reação impura da vontade pessoal da mente e do coração que segue ou causa a ação. O impessoal, o espiritual é sempre puro e transmite sua pureza inalienável a tudo o que faz. Essa impessoalidade espiritual é o terceiro sinal do obreiro divino.

O resultado desse conhecimento, dessa ausência de desejo e dessa impessoalidade é uma perfeita equanimidade na alma e na natureza. Equanimidade é o quarto sinal do obreiro divino.

22. “Satisfeito com o que o destino lhe atribui, livre de inveja, livre de dualidade, igual no sucesso e no fracasso, mesmo quando ele age, não está sujeito a restrições.”

Os eventos felizes e os eventos ameaçadores, tão importantes para a alma humana sujeita ao desejo, são acolhidos com equanimidade pela Alma Divina livre do desejo, que percebe que suas fibras, intimamente unidas, servem para tecer as formas progressivas do Bem eterno. O homem liberado não pode ser derrotado, porque para ele tudo está em marcha para a vitória divina no campo de Kurukshetra da Natureza — o campo de ação, que é ao mesmo tempo o campo do *dharma* em evolução; ele sabe que todas as fases do conflito foram desejadas e traçadas pela visão consciente do Mestre da batalha, Senhor das obras e Guia do *Dharma*.

23. “Para o homem que alcançou a libertação, que abandonou todo apego e que age com consciência¹⁶⁹, firmemente estabelecido no conhecimento, oferecendo sua ação ao sacrifício, todo o trabalho se dissolve.”

A libertação não impede a ação. O homem livre sabe que a atividade não vem dele, mas dos três *gunas*, modos ou qualidades da natureza. Essa superioridade da alma tranquila, que observa sua própria ação sem se identificar com o movimento dos *gunas*, também é um sinal evidente do obreiro divino. Essa ideia poderia facilmente levar à doutrina de um determinismo mecânico da Natureza e terminar em uma perfeita indiferença, em uma completa irresponsabilidade da alma, se o Gītā não evitasse o erro desse conceito com a luz oferecida pela ideia “suprateística” do *Purushottama*. Isso mostra que, afinal, não é a Natureza que determina a ação da alma, mas a vontade do Supremo que inspira a Natureza. O Divino desperta, inspira, determina toda a ação; a alma humana impessoal no *Brahman* é o canal puro e silencioso do poder divino que usa a Natureza para realizar o movimento divino.

Assim, e somente assim, devem ser as obras da alma libertada, na medida em que ela não age por iniciativa pessoal — tal é a ação do *karma-yogi* perfeito. São atos que emanam de um espírito livre e desaparecem sem alte-

rá-lo, como ondas que sobem e desaparecem na superfície de profundidades conscientes e imutáveis.

C) O SIGNIFICADO DO SACRIFÍCIO

O Gītā agora nos dará uma explicação detalhada do significado de sacrifício, *yajña*, que não deixará dúvida alguma sobre o uso simbólico das palavras e o caráter psicológico do sacrifício prescrito por esse ensinamento.

24. “Brahman é o ato de oferecer, Brahman é a oferta de alimentos¹⁷⁰, por Brahman¹⁷¹ oferecida ao Brahman fogo¹⁷². Brahman é quem deve ser alcançado através do samādhi¹⁷³ na ação do Brahman.”

Este é o ensinamento de como o homem liberto deve realizar o sacrifício das obras. É o conhecimento expresso antigamente nas grandes frases vedantinas: “Eu sou Ele”, “Tudo isso realmente é o *Brahman*”, “*Brahman* é esse Eu”. É o conhecimento da unidade total — é o Único manifestado como executor, como ato e como objeto do ato, como conhecedor, como conhecimento e como objeto de conhecimento. A energia universal na qual a oferta é despejada é o Divino; a energia da oferta consagrada é o Divino; o que quer que seja oferecido não é, senão, uma forma do Divino; o doador da oferta é o próprio Divino no homem; ação, obras, sacrifício são a atividade, o movimento do Divino; o Divino é o propósito que deve ser alcançado através do sacrifício. Para quem tem esse conhecimento e vive e age nele, não há ação que possa vinculá-lo, não pode haver nenhuma ação pessoal que seja reivindicada para o ego; há apenas o Divino *Purusha* agindo no ser através da Divina *Prakriti*, que tudo oferece no fogo da energia cósmica autoconsciente, enquanto o conhecimento e a posse da existência e da consciência divinas para a alma unida a Ele, são o propósito de toda atividade e

movimento dirigidos a Deus. Saber disso, viver e agir nessa consciência unificadora significa ser livre.

Mas nem todos os yogis alcançaram esse conhecimento.

25. “Alguns yogis oferecem o sacrifício aos deuses¹⁷⁴; outros o oferecem ao fogo¹⁷⁵ do Brahman.”

Quem oferece sacrifício aos deuses concebe o Divino com diferentes formas e poderes; o yogi o procura por diferentes meios, mandamentos, leis, *dharma*, ou através de rígidos ritos de ação, de disciplina, de consagração; mas para quem tem conhecimento, o próprio ato de sacrifício, a simples oferta para o Divino de tudo o que faz, o retorno de todas as suas atividades à Divina Consciência e Energia, é o único caminho, o único *dharma*.

Existem muitos meios de sacrifício, muitas ofertas. Existe o sacrifício psicológico do autocontrole e da disciplina interior, que levam à posse e ao autoconhecimento superior.

26. “Alguns oferecem a audição e os outros sentidos ao fogo do autocontrole¹⁷⁶; outros oferecem o som e os outros objetos sensíveis ao fogo dos sentidos.”

Existe uma disciplina que apazigua os sentidos de tal maneira que a alma pode atravessar o véu da ação mental e parecer calma e serena em sua pureza. Existe uma disciplina na qual a percepção sensorial ocorre sem permitir que a mente seja perturbada ou tocada pelas atividades dos sentidos, que se tornam chamas de sacrifício.

27. “Outros oferecem todas as atividades dos sentidos e do vital¹⁷⁷ ao fogo do Yoga do autocontrole², aceso pelo conhecimento.”

Existe a disciplina pela qual, quando o Eu é conhecido, todas as ações das percepções dos sentidos e todas as ações do ser vital são recebidas pela alma quieta e tranquila.

28. “A oferta do esforço após a perfeição pode ser material e física, ou pode ser a austeridade¹⁷⁸ da autodisciplina, ou pode ser alguma forma de Yoga [as práticas de seu Yoga¹⁷⁹], ou pode ser a oferta do estudo [das escrituras] e do conhecimento¹⁸⁰.”

29. “Aquele que se consagra ao controle da respiração¹⁸¹, sacrifica o ar exalado ao ar inspirado¹⁸² e o ar inspirado ao ar exalado¹⁸³, depois de disciplinar o duplo movimento de sua respiração.”

30. “Outros ainda, que regulam os alimentos, sacrificam seu sopro vital¹⁸⁴ em outros sopros vitais. Todos eles são conhecedores do sacrifício e, pelo sacrifício, destruíram seus pecados.”

Todos os sacrifícios tendem à purificação do ser; cada sacrifício é um caminho que tem como objetivo a busca do Supremo. A única coisa necessária, o princípio permanente de salvação nessas variações, é subordinar e controlar as atividades inferiores, reduzir a pressão do desejo e substituí-lo por uma força superior, abandonar o prazer puramente egoísta por uma felicidade divina que vem do sacrifício, da consagração de si mesmo, do autocontrole e do abandono dos impulsos inferiores em favor de um propósito mais nobre e superior.

31. “Aqueles que desfrutam do néctar da imortalidade¹⁸⁵ que resta do sacrifício, alcançam o eterno Brahman, mas aqueles que para não realizar o sacrifício não entendem este mundo, como poderiam entender o outro [mundo]?”

O sacrifício é a lei do mundo, e nada pode ser alcançado sem ele; nem domínio nesta terra, nem a posse dos céus no além, nem a posse suprema do Todo.

32. “Portanto, mil formas de sacrifício irradiam da boca do Brahman. Saiba que todas nascem da ação, e assim sabendo serás livre.”

São meios e formas da única grande Existência em atividade, meios pelos quais o ser humano pode oferecer sua ação a Quem sua existência pertence e com Quem seu ser interior está unificado.

Todas essas formas de sacrifício provêm da vasta energia do Divino e são formadas a partir dessa energia.

Essa energia se manifesta através do *karma* universal e faz de todas as atividades cósmicas uma oferta progressiva ao Ser, o único Senhor.

Para o ser humano, o estágio final desta oferta é o autoconhecimento e a posse da Consciência Divina ou consciência brahmica: “E, assim, tu serás liberado”.

33. “O sacrifício do conhecimento¹⁸⁶, ó Parantapa, é maior que qualquer outro sacrifício material, pois todas as obras, ó Filho de Prithā, culminam no conhecimento¹⁸⁷.”

34. “Aprende¹⁸⁸, prostrando-te [aos pés do mestre espiritual], questionando e servindo¹⁸⁹. O sábio que viu os princípios¹⁹⁰ [das coisas] te instruirá no conhecimento.”

35. “Ao compreender esse conhecimento, você não cairá na ilusão¹⁹¹, ó Filho de Pandu; pois então você verá no Eu¹⁹², portanto, em Mim¹⁹³, todas as existências¹⁹⁴ sem exceção.”

O Eu é essa realidade única e imutável que penetra tudo, que contém tudo, autoexistente, o mesmo *Brahman*, escondido atrás da nossa mente, no qual nossa consciência se estende quando é libertada do ego. Veremos então todos os seres como devires, *bhutanis*, dentro deste Eu único e autoexistente. Mas veremos que esse Eu, esse *Brahman* imutável, é também a representação que Ele faz de si mesmo em nossa consciência psicológica essencial e do qual tudo, mutável e imutável, é a manifestação. Ele é Deus, o Divino, o *Purushottama*.

36. “Mesmo que você seja o maior dos pecadores, você cruzará todas as torturas do mal no navio do conhecimento.”

37. “Da mesma forma que o fogo aceso se transforma em cinza, ó Arjuna, assim o fogo do conhecimento reduz em cinza todas as obras.”

38. “Não há nada no mundo igual em pureza ao conhecimento; aquele que alcançou a perfeição no Yoga, com o tempo, a encontrará em si mesmo.”

Neste início de ensino, o Gītā fixa o Yoga e o Conhecimento como as duas asas que servem para ascender à alma. O Yoga é a união, através de obras divinas, realizada sem desejo e com espírito equânime diante das coisas e dos homens, como sacrifício oferecido ao Supremo; o conhecimento é a base sobre a qual se baseia essa ausência de desejo, essa equanimidade e esse poder de sacrifício. De fato, as duas asas se ajudam mutuamente em seu voo.

Quanto mais as obras são realizadas sem desejo, com equanimidade, com espírito de sacrifício, mais acrescenta o conhecimento; e com o cresci-

mento do conhecimento, a alma se afirma na ausência de desejo, na equanimidade e no espírito de sacrifício que acompanha as obras.

39. “Quem tem fé, que conquistou e controlou a mente e os sentidos e que fixou todo o seu ser consciente na suprema Realidade, alcança conhecimento e, tendo atingido conhecimento, logo obtém a paz suprema.”

O conhecimento cresce no homem e o homem cresce nesse conhecimento à medida que a ausência de desejo, a equanimidade e a devoção ao Divino se tornam mais amplas. Mas tudo isso tem valor apenas para o conhecimento supremo, enquanto o conhecimento acumulado pelo intelecto humano é laboriosamente recolhido pelos sentidos e a razão, e provém do mundo externo. Para obter esse conhecimento intuitivo, é essencial ter fé e autocontrole, e estar conscientemente focado, *tatparah*, na verdade da suprema Realidade em que tudo existe, para que possa manifestar sua existência luminosa em nós.

40. “Mas a alma¹⁹⁵ cheia de dúvidas, ignorante e sem fé, é destinada à perdição, já que nem este nem o mundo supremo e nem mesmo a felicidade são para a alma que se abandona a duvidar.”

Devemos ter uma fé que nenhuma dúvida intelectual possa perturbar. De fato, sabe-se que sem fé nada decisivo pode ser realizado neste mundo ou no mundo superior; somente garantindo uma base segura e apoio positivo, o homem pode alcançar sucesso, satisfação e felicidade, nesta terra ou no céu. A mente meramente cética se perde no vazio.

41. “Aquele que pelo conhecimento destruiu toda dúvida, pelo Yoga renunciou a todas as obras e está na posse do Eu, não está vinculado por suas obras, ó Dhananjaya¹⁹⁶.”

Quando o Gītā diz que a totalidade das obras encontra sua realização no conhecimento (IV, 33), ou que o fogo do conhecimento reduz todas as obras a cinzas (IV, 37), isso não significa que a ação deve ser abandonada. O que o Gītā quer dizer está claramente expresso neste versículo: “O yogi que possui conhecimento não é vinculado por suas obras”.

42. “Com a espada do conhecimento corta, então, a dúvida que surge da ignorância que habita em teu coração, permanece firmemente estabelecido em teu Yoga e levanta-te, ó Bhārata.”

No conhecimento inferior a dúvida e o ceticismo têm uma utilidade temporária; para um conhecimento superior, dúvida e ceticismo somente atrapalham. O segredo não consiste em um equilíbrio entre verdade e erro, mas em uma realização progressiva da Verdade que é revelada. Não é uma Verdade que deve ser provada, mas uma Verdade que deve ser vivida interiormente, uma realidade maior na qual temos que crescer. Finalmente é por si só uma Verdade autoexistente e seria auto evidente se não fosse pela feitiçaria da ignorância em que vivemos. As dúvidas, as perplexidades que nos impedem de aceitá-la e segui-la, surgem da ignorância da mente e do coração enganados pelos sentidos e perturbados em seu julgamento, que vivem na verdade inferior dos fenômenos, questionando, conseqüentemente, as realidades superiores. Essas dúvidas devem ser cortadas pela espada do conhecimento, diz o Gītā, realizando o conhecimento criador e recorrendo constantemente ao Yoga, ou seja, vivendo em total união com o Supremo. “Quando a Verdade é conhecida, tudo é conhecido” (*Shandilya Upanishad*, cap. 2).

143 O Deus-Sol.

144 Pai e legislador dos homens.

145 Chefe da dinastia solar.

146 *Parantapa*, terror dos inimigos.

147 *Bhakta*, adorador, devoto; quem segue o caminho da devoção.

148 *Uttama rahasya*.

149 *Īshvara*.

150 *Prakriti*.

151 *Māyā*, poder de manifestação e criação de formas; é uma questão aqui de uma ação consciente (*vidyā-māyā*) do Divino na manifestação fenomênica.

152 *Dharma*, lei, ordem, justiça.

153 *Adharma*, anarquia, desordem, injustiça.

154 A palavra Avatar significa descida; é uma descida do Divino abaixo da linha que separa o Divino do mundo ou status humano.

- 155 Na tradição budista, o nome da mãe do Buda — Māyā — deixa claro o simbolismo; na tradição cristã, o símbolo parece ter se ligado, através de um procedimento comum na criação de mitos, à mãe humana de Jesus de Nazaré.
- 156 *Bhajami*; o verbo *bhaj* implica a presença de um forte elemento emocional: amor, fervor, alegria.
- 157 Essa universalidade será expressa ainda mais explicitamente (IX, 23–29).
- 158 *Siddhi*, sucesso, realização, perfeição.
- 159 Os *devas* ou *devatas* são formas e personalidades da única Divindade.
- 160 *Karma*, no sentido de ação, tarefa, função, dever.
- 161 *Karta*, aquele que age.
- 162 *A-karta*, veja a explicação de *naishkarmya*.
- 163 *Moksha*.
- 164 *Karma*.
- 165 *A-karma*.
- 166 *Vi-karma*, ação feita mal, fora de lugar.
- 167 *Yukta*.
- 168 *Budha*, despertado, consciente, sábio,
- 169 *Chetas*, mais especificamente a consciência mental.
- 170 A coisa ofertada.
- 171 Naquele que oferece o sacrifício.
- 172 O fogo do sacrifício, *agni*.
- 173 *Samādhi*, concentração levada até a identificação.
- 174 *Devas*, formas e aspectos do Uno, como Indra e outras deidades védicas; o sacrifício é feito neste caso para tornar os deuses propícios.
- 175 O fogo do sacrifício; o ritual antigo é então realizado com um motivo diferente, como oferenda ao único Divino.
- 176 *Samyama*, autocontrole, disciplina interior.
- 177 *Prāna*.
- 178 *Tapas*, a concentração das energias da alma em um propósito espiritual.
- 179 *Hatha-Yoga e Raja-Yoga*.
- 180 *Jñāna-Yoga*.
- 181 *Pranayama*.
- 182 *Prāna*.
- 183 *Apana*.
- 184 *Prāna*, corrente de energia vital, subdivisão e ramificação do sopro vital.
- 185 *Amrita* (III, 13c).

- 186 De acordo com a concepção do Gītā, o sacrifício, seja o do conhecimento ou um outro, não é renúncia, não é redução, mas é realização. Ao oferecer ao Divino a ação cumprida estreitamente unida a Ele, permitimos que a consciência e energia divinas lhe atribuam todo o significado e o lugar que pertence a ele na ação cósmica.
- 187 Não um conhecimento inferior, mas o conhecimento do Eu Maior, do *Brahman*.
- 188 O conhecimento.
- 189 A submissão ao guru, os serviços que são feitos na sua casa e as perguntas que lhe são submetidas são as três principais ocupações do discípulo.
- 190 *Tattva*, princípio, essência.
- 191 *Moha*, ilusão, confusão.
- 192 *Ātman*
- 193 Ou seja, em Krishna, a encarnação do Supremo.
- 194 *Bhuta*, seres, criaturas, existências; etimologicamente, os devires.
- 195 *Ātman an*; neste caso, alma inferior, alma de desejo.
- 196 Conquistador de riquezas.

RENÚNCIA E O YOGA DAS OBRAS

Arjuna disse:

1. “Tu elogias, ó Krishna, a renúncia às obras¹⁹⁷ e, também, o Yoga [das obras]¹⁹⁸. Qual dos dois é o melhor? Dize-me com clareza.”

Mais uma vez, Arjuna está perplexo: por um lado, as obras realizadas sem desejo — o princípio do Yoga — e, por outro, a renúncia as obras — o princípio do Sāmkhya — são reunidos lado a lado, como se fizessem parte do mesmo método, sem, no entanto, poder ver a possibilidade de um acordo entre os princípios. Para dizer a verdade, o Mestre já tentou uma conciliação quando propôs libertar-nos da ilusão de ser os autores das obras, abandonando as atividades nas mãos do Senhor do Sacrifício, e ver a ação ainda persistir na inação externa, e ver na ação aparente uma verdadeira inação (IV, 18). Mas essa resposta, expressa em termos quase enigmáticos, é muito

abstrata, sutil demais para a mentalidade prática de Arjuna; Arjuna não foi capaz de entender seu significado ou, de qualquer forma, não penetrou em seu espírito ou escopo.

A resposta é importante, pois apresenta a distinção com extrema clareza e indica, sem desenvolvê-la completamente, a linha segundo a qual a conciliação é possível.

O Senhor Abençoado disse:

2. “A renúncia [das obras] e o Yoga das obras conduzem à salvação da alma; no entanto, o Yoga das obras é superior à renúncia das obras.”

O Yoga das obras é preferível à renúncia material da ação, porque é difícil para os seres encarnados que, tendo um corpo, não conseguem evitar a ação, enquanto o Yoga praticado pelas obras é inteiramente eficaz e conduz a alma ao *Brahman* de forma rápida e segura.

3. “Sempre deve ser considerado um Sannyāsin¹⁹⁹ [mesmo quando está agindo] quem não sente desejo nem aversão; nisso, livre da escravidão dos dualismos, ele se liberta facilmente do vínculo [com as obras].”

4. “Separar o Sāmkhya do Yoga é falar como crianças, não como sábios; aqueles que se dedicam exclusivamente a um dos dois recebem o fruto de ambos.”

5. “O estado alcançado por aqueles que seguem o Sāmkhya também é alcançado por aqueles que seguem o Yoga; quem vê Sāmkhya e Yoga como a mesma coisa, ele certamente vê.”

O Gītā afirma insistentemente que Sāmkhya e Yoga são um em seus princípios e propósitos; a única diferença entre eles está no ponto de partida e no método. O Sāmkhya parte da discriminação e da análise intelectual, o Yoga é baseado nas obras; essas duas maneiras se reúnem no final para alcançar o mesmo objetivo. Em sua integridade, cada um contém o outro.

6. “Mas a renúncia, ó Poderoso Guerreiro, é difícil de alcançar sem o Yoga; o sábio que através do Yoga se uniu [ao Eu maior]²⁰⁰ rapidamente chega ao Brahman.”

O doloroso processo do *Sannyāsa* exterior não é necessário. É verdade que a ação deve ser renunciada, assim como o fruto da ação, mas deve ser

uma renúncia interior, não exterior; não se deve seguir a inércia da natureza, mas oferecer a ação ao Senhor do Sacrifício, na calma e na alegria do Impessoal, de quem toda ação vem sem que a paz seja perturbada. O verdadeiro *Sannyāsa* da ação é a reposição de todas as obras no *Brahman* (V, 10–12).

7. “Aquele que está no Yoga [em união com o Eu maior], a alma pura, mestre de si mesmo, que conquistou os sentidos, cujo eu se tornou o eu de todas as criaturas, mesmo que ele realize as obras, não está envolvido nelas.”

8–9. “Não estou fazendo nada”, pensa o homem que conhece os princípios das coisas, com sua mente no Yoga [em união com o Eu Maior], quando ele vê, ouve, toca, cheira, saboreia, se move, dorme, respira, fala, pega, dá, abre os olhos ou os fecha, em tudo isso ele afirma que são apenas os sentidos agindo sobre os objetos dos sentidos.”

O sábio sabe que as ações não lhe pertencem, mas que pertencem à Natureza, e com esse conhecimento ele é livre; ele renuncia às obras e não toma nenhuma ação, embora a ação seja realizada através dele; torna-se o Eu, o *Brahman* (V, 24), *brahmabhūta*, vê todas as existências, *bhūtāni*, como devires daquele Ser autoexistente, e sua própria existência como uma das formas infinitas desse devir; ele vê que todas as suas ações são apenas o desenvolvimento da Natureza cósmica, que opera através de sua natureza individual, e suas próprias ações como parte da mesma atividade cósmica.

10. “Assim como a água não adere à folha de lótus, o pecado não pode manchar quem, tendo abandonado todo apego, age entregando todas as suas obras ao Brahman.”

O Gītā diz que o Yoga das obras é melhor que a renúncia física das obras (V, 2). O Yoga das obras é, como vimos, a oferta de toda ação ao Senhor, e atinge seu ápice no abandono das obras ao *Brahman*, no ser do Senhor, *brahmani adhaya karmani mayi sannyāsyā*. Esse abandono não é externo, mas interno, não é material, mas espiritual. Quando as obras “repousam no *Brahman*”, a personalidade do executor cessa — tornando-se uma simples ferramenta; embora ele aja, ele não faz nada, pois ele desistiu não apenas dos frutos de suas obras, mas abandonou ao Senhor as suas próprias obras e sua execução; o Divino então assume o fardo das obras dele; o Supremo se torna o autor, o ato e o resultado da ação.

11. “Portando os Yogis realizam as obras com o corpo, com a mente, com a inteligência ou com os órgãos de ação²⁰¹ abandonando todo apego, para sua autopurificação.²⁰²”

12. “Ao abandonar o apego aos frutos da ação, a alma em união com o Eu Maior, obtém²⁰³ a paz que vem do Brahman; mas a alma que não está em união, está apegada aos frutos e limitada pela ação do desejo.”

13. “A alma encarnada²⁰⁴ que renunciou mentalmente²⁰⁵ a todas as suas ações, permanece serena e soberana na cidade das nove portas²⁰⁶, sem agir ou ser a causa de qualquer ação.”

14. “O Senhor ²⁰⁷não cria [diretamente] nem as obras do mundo, nem a tendência à ação, nem a ligação entre a ação e seus frutos; é a natureza individual²⁰⁸ que manifesta todas essas atividades.”

15. “O Impessoal onipresente²⁰⁹ não aceita o pecado ou virtude de nenhum; o conhecimento é envolto pela ignorância e, portanto, as criaturas ficam confusas.”

16. “Mas naqueles em quem a ignorância é destruída pelo autoconhecimento²¹⁰, neles o conhecimento ilumina, como um sol, o Eu Maior²¹¹ [dentro deles]. “

Esse conhecimento de que o Gītā fala não é uma atividade intelectual da mente; é um crescimento luminoso até o estado mais elevado do ser, graças à ação da luz brilhante do sol divino da Verdade, daquele “Sol da Verdade que está oculto nas trevas” da nossa ignorância — como diz Rig Veda. O *Brahman* Imutável está nos céus do espírito, acima dessa natureza inferior, que é perturbada pela dualidade: é inacessível tanto à virtude quanto ao pecado, pois não aceita nem nosso senso de pecado nem o orgulho de nossa virtude; é insensível ao prazer e à dor, indiferente à nossa alegria no sucesso e à nossa tristeza no fracasso, Senhor de tudo, Supremo, que permeia tudo, *Prabhu Vibhu*, calmo, forte, puro, justo em tudo; Ele, origem da Natureza, Ele que, mesmo sem ser diretamente o autor de nossas ações, é testemunha da Natureza e de suas obras, não nos impondo a ilusão de ser o executor das obras, pois essa ilusão é a resultado da ignorância da Natureza inferior. Mas essa liberdade, esse domínio, essa pureza, não podemos vê-los, somos desviados demais pela ignorância natural que esconde o conhecimento eterno de

nós mesmos, que é o do *Brahman* secreto no íntimo do nosso ser. Mas a verdade chega ao buscador perseverante e apaga sua ignorância natural; brilha como um sol por longo tempo oculto e ilumina à nossa visão o Ser Supremo, que está além da dualidade da nossa existência inferior. O resultado, como diz o Gītā, é uma perfeita equanimidade em relação a tudo e a todos, e somente então podemos colocar completamente nossas obras nas mãos de *Brahman*.

17. “Direcionando a mente inteligente e consagrando todo o ser para Aquilo²¹², com Aquilo como propósito supremo e único objeto de devoção, eles vão para onde não há retorno e seus pecados lavados pelas águas do conhecimento.”

18. “Os sábios veem com o mesmo olho o brâmane educado e instruído, a vaca, o elefante, o cachorro e o sem-casta²¹³.”

O homem sábio tem a mesma benevolência, a mesma afeição divina em seu coração. As circunstâncias podem determinar o fecho ou o conflito externo, mas nunca podem perturbar seu “olho equânime”, seu coração aberto e o abraço interior que se estende a tudo.

19. “Mesmo aqui na terra²¹⁴, conquistaram a criação aqueles cuja mente está estabelecida na equanimidade; o Brahman é équo²¹⁵ e impecável, portanto, eles vivem no Brahman.”

Brahman é équo, *samam Brahma*, e quando temos essa perfeita equanimidade, quando vemos com “olho equânime” o brâmane culto e erudito, a vaca, o elefante e o sem-casta, sabendo que todos são o único *Brahman*, então, e só então, podemos, vivendo nesta unidade, ver — como o *Brahman* — que nossas obras procedem da Natureza e estamos completamente liberados do medo, do apego, do pecado e da escravidão. A culpa e o pecado não podem mais existir, porque dominamos essa natureza criada, cheia de desejo e suas obras e reações que pertencem à ignorância, *tairjitah sargah*. Quando vivemos na Natureza suprema e divina, nossas obras são livres de culpa e defeito, enquanto são criadas pela parcialidade da ignorância. O sereno *Brahman* está livre de culpa, além da confusão do bem e do mal; vivendo no *Brahman*, também nos elevamos acima do bem e do mal; podemos agir nes-

sa pureza, sem mácula, tendo como objetivo único e constante o serviço para o bem de todos os seres (V, 25).

20. “Com inteligência estável, livre de ilusões, quem conhece o *Brahman*, que vive no Brahman, não se alegra quando algo agradável acontece, não se preocupa quando algo desagradável ocorre.”

O Gītā, depois de falar da perfeita equanimidade daquele que conhece o *Brahman* e se elevou até a Consciência de *Brahman*, *brahmavid brahmani sthitah*, expõe nos nove versículos seguintes sua concepção de *Brahma-yoga* e do *Nirvana* no *Brahman*.

21. “Com a alma desapegada aos contatos externos, ele encontra a felicidade²¹⁶ que existe no Eu; ele desfruta de uma felicidade eterna, porque seu eu está no Yoga²¹⁷, pelo Yoga com o Brahman.”

22. “Os prazeres nascidos do contato [com as coisas] geram tristeza, ó filho de Kuntī; portanto o sábio²¹⁸ não se satisfaz desses.”

23. “Aquele que, nesse corpo aqui na Terra, é capaz de suportar o ímpeto do desejo e da raiva, é um Yogi, um homem feliz.”

O desapego, diz o Gītā, é indispensável a fim de se libertar dos ataques de desejo, ira e paixão, uma liberdade sem a verdadeira felicidade não é possível. A felicidade e a equanimidade devem ser inteiramente conquistadas pelo homem em seu corpo: o homem não deve tolerar nenhum traço de sujeição à Natureza inferior, consciente de que a libertação perfeita ocorrerá quando ele deixar o corpo. A perfeita liberdade espiritual deve ser conquistada aqui, na Terra, e é preciso possuí-la e se alegrar durante a vida humana.

24. “Aquele que encontra em si felicidade, calma e repouso e, também, luz interior, esse Yogi se torna o Brahman²¹⁹ e alcança a auto extinção no Brahman²²⁰.”

Aqui, muito claramente, o *Nirvana* significa a extinção do ego no Eu interior mais elevado e mais espiritual, para sempre fora do tempo e do espaço, não ligado à cadeia de causa e efeito ou às mudanças provocadas pela evolução do mundo, pleno, iluminado, e para sempre em paz.

O Yogi deixa de ser o ego, a pequena pessoa limitada pela mente e pelo corpo, ele se torna o *Brahman* e está unido em consciência com a divindade

imutável do Eu eterno, que é imanente em seu ser natural. Mas isso é uma questão de acesso ao estado de sono prolongado do *samādhi*, longe da consciência do mundo, ou é o movimento preparatório para a dissolução do ser natural e da alma individual em um Eu absoluto, que está totalmente e para sempre além da Natureza e das suas funções, *laya*, *moksha*?

25. “Os sábios²²¹ que purificados das manchas do pecado, que cortaram o nó da dúvida, adquiriram autocontrole e se dedicaram ao bem de todas as criaturas, alcançaram o Nirvana no Brahman.”

26. “Quanto aos ascetas²²² que se libertaram do desejo e da cólera e adquiriram autodomínio²²³, o Nirvana no Brahman existe, os abrange²²⁴, já vivem nele porque têm conhecimento do Eu maior.”

Pode-se dizer que ter conhecimento e posse do Eu maior é existir no Nirvana. É claro que isso é uma ampla extensão da ideia do Nirvana. Libertação de todas as manchas das paixões, autocontrole de uma mente imparcial na qual essa liberdade é fundada, equanimidade em relação a todos os seres, *sarvabhūteshu*, e amor para todos, destruição definitiva da dúvida e da escuridão que nos aproxima da ignorância e nos mantém separados do Divino, conhecimento do Ser único em nós e em todos, são evidentemente as condições do Nirvana expostas nesses versículos do Gītā; eles são a substância espiritual do Nirvana e contribuem para constitui-lo. Assim descrito, o Nirvana é claramente compatível com a consciência e ação do mundo. Os sábios que o possuem estão conscientes e, através das obras, em íntima relação com o Divino neste universo mutável. Eles agem para o bem de todas as criaturas, *sarvabhūta-hite*

Por Nirvana no *Brahman*, entende-se a destruição ou extinção da limitada consciência separativa, gerando erro e divisão, trazidos à superfície da existência pela *māyā* inferior dos três *gunas*. O acesso ao Nirvana é a passagem para outra verdadeira consciência unificadora, que é o coração da existência, seu contendo e o seu inteiro conteúdo e apoio, toda a sua verdade original, eterna e final. Quando alcançamos o Nirvana, entramos nele e ele não está somente dentro de nós, mas em tudo que está ao redor, *abhito var-tate*, porque não apenas a Consciência de *Brahman* vive secretamente em nós, mas nós vivemos nela. Essa consciência é o Eu que está dentro de nós, o Eu supremo do nosso ser individual, mas também o Eu de todas as existên-

cias. Ao viver neste Eu, vivemos em tudo, e não apenas em nosso ser egoísta; pela união com o Eu, uma unidade estável com tudo o que existe no universo se torna a própria natureza de nosso ser, a base do estado de nossa consciência ativa e a base da razão de todas as nossas ações.

27–28. “Abolindo o contato com os objetos externos e concentrando a visão entre as sobrancelhas, igualizando o prāna e o apana dentro das narinas, dominando os sentidos, a mente e a inteligência, o homem sábio que se consagra à libertação²²⁵ e que rejeitou desejo, raiva e medo, é livre para sempre.”

O processo do Yoga indicado nesses versículos introduz um elemento que parece diferir completamente do Yoga das obras e até mesmo do Yoga puro do conhecimento alcançado através da discriminação e contemplação; todas as suas características são típicas do *raja-yoga*, que expõe a ascensão psicofísico. Há a referência ao domínio de todos os movimentos da mente, *chittavritti-nirodha*, ao controle da respiração, *pranayama*, à retirada dos sentidos e da visão dentro de si. Todas essas práticas levam ao êxtase interior, ao “transe” do *samādhi*; o objetivo delas é *moksha*, e *moksha* na linguagem atual significa renúncia — não apenas da consciência separadora do ego, mas de toda a consciência ativa, a dissolução de nosso ser no supremo *Brahman*. Devemos assumir que o Gītā adota esse significado e faz desse processo o último movimento de uma libertação obtida através da dissolução? Ou considera apenas um método específico, uma ajuda particularmente eficaz para dominar a mente voltada para o exterior? Esta é a recomendação final, a última palavra? Veremos que há razões para considerar esse procedimento como um método particular, como um auxílio e como uma das portas que dão acesso ao movimento final que, no entanto, não consiste em uma dissolução, mas em uma ascensão à existência ultra cósmica. De fato, a recomendação expressa nesta passagem não é a última palavra. A palavra final, o ápice, é encontrada no versículo seguinte, último deste capítulo.

29. “Sou Eu, o poderoso Senhor de todos os mundos e amigo de todas as criaturas, Aquele que colhe o fruto do sacrifício e da ascensão. Quem assim Me conhece alcança a paz.”

Nesta passagem, encontramos toda a força do *Karma Yoga*; o conhecimento de *Brahman* ativo, da Superalma cósmica, é persistentemente apre-

sentado como uma das condições para a paz no Nirvana. Assim, voltamos à grande ideia do Gītā, à ideia do *Purushottama*. Embora esse nome não tenha sido expresso até o final do poema, é sempre o *Purushottama* a que Krishna se refere quando diz “Eu” e “Me”; isto quer dizer o Divino que é o único Eu em nosso ser imutável e atemporal, que também está presente no mundo, em todas as existências e em todas as atividades, Senhor do silêncio e da paz, Senhor do poder e da ação, encarnado, neste tremendo conflito, sob a forma do divino Auriga. É o Transcendente, o Eu, o Todo, o Senhor de cada ser individual; é Ele quem colhe o fruto do sacrifício e da ascensão, *tapasya*; e, portanto, o homem que busca a libertação realizará as obras como sacrifício e ascetismo. Ele é o Senhor de todos os mundos, manifestado na Natureza e nos seres; portanto, o homem libertado continuará a agir para que os povos desses mundos sejam dirigidos e governados com justiça, *loka-sangraha* (III, 20–21). Ele é o amigo de todas as criaturas; portanto, o sábio que encontrou o Nirvana em si mesmo e ao seu redor, ainda e sempre, lida com o bem de todos os seres — assim como o Nirvana do Budismo Mahayana fez das obras de compaixão universal seu símbolo mais elevado. Além disso, mesmo quando ele encontrou a unidade com o Divino em seu eu imutável e atemporal, o homem sábio ainda é capaz — já que também abraça as relações do jogo da Natureza — do amor divino pelo homem e do amor pelo Divino, *bhakti*. Que esta é a tendência do pensamento torna-se mais claro quando aprofundarmos o sentido do sexto capítulo, que é um vasto comentário e um completo desenvolvimento da ideia contida nos últimos versículos do quinto capítulo - o que demonstra a importância atribuída a eles pelo Gītā.

197 *Karma-sannyāsa*.

198 *Karma Yoga*.

199 Sannyāsin, quem fez um voto de renúncia, monge ascético errante.

200 *Yoga-yukta* = *yogena yukta*.

201 *Karmendriyas*.

- 202 Lit. *pela purificação do eu (menor)*.
- 203 *Yukta*.
- 204 *Dehi*, o habitante do corpo (II, 13).
- 205 Ou seja, interna e não externamente.
- 206 O corpo, que tem sete aberturas na cabeça e duas na parte inferior; frequentemente é dada à palavra *purusha* a etimologia de: *aquele que reside na cidade*.
- 207 *Prabhu*, o *Brahman* como Senhor de tudo.
- 208 *Sva-bhāva*, a natureza individual, específica de cada um.
- 209 *Vibhu*.
- 210 *Ātma-jñāna*.
- 211 *Tat-para*.
- 212 *Tat*, 'Aquilo', o *Brahman* impessoal e sem atributos (II, 17).
- 213 O marginalizado, o intocável, o pária.
- 214 Nesta vida.
- 215 *Samam*, igual, idêntico em todos os aspectos.
- 216 *Sukha*, alegria e felicidade.
- 217 *Yukta*.
- 218 *Budha*, o homem do entendimento desperto.
- 219 *Brahma-bhuta*.
- 220 *Brahma-nirvana* (II, 72).
- 221 *Rishi*, quem vê a verdade, vidente.
- 222 *Yati*, quem pratica o autocontrole através do yoga e da austeridade.
- 223 *Chetas*, consciência mental.
- 224 Lit. *tudo em volta*.
- 225 *Moksha*, libertação da ignorância e de todas as suas consequências, particularmente, do ciclo dos renascimentos.

CANTO VI

O NIRVANA E AS OBRAS NO MUNDO

O Senhor Abençoado disse:

1. “O verdadeiro sannyāsin²²⁶ e o verdadeiro Yogi, é aquele que cumpre a obra que deve cumprir²²⁷ sem recorrer aos seus frutos e não o homem que não acende o fogo [do sacrifício], abstendo-se de agir.”
2. “Saiba, ó filho de Pandu, que aquilo que se chama de sannyāsa, na verdade é o Yoga, e ninguém pode ser um Yogi se não renunciou mentalmente à vontade-desejo²²⁸.”

O Mestre no começo insiste — e é muito significativo — sobre a afirmação, muitas vezes repetida, que a verdadeira essência do *Sannyāsa* é a renúncia interna e não externa. As obras devem ser cumpridas, mas com que finalidade e em que ordem?

3. “Pelo sábio que está subindo a colina do Yoga, a ação é a causa²²⁹ [da libertação]; para quem alcançou o cume do Yoga a causa [da ação perfeita] é

o autodomínio²³⁰.”

As obras são a causa, mas a causa de quê? A causa da auto perfeição, da libertação, do Nirvana no *Brahman*, dado que se realizam as obras praticando constantemente a renúncia interior, então a perfeição, a libertação, a conquista da mente-desejo, do eu-egóico e da natureza inferior são facilmente alcançadas.

E quando o topo do Yoga for alcançado? Nesse caso, as obras não são mais a causa; a calma do domínio e do conhecimento profundo do eu, adquirido pelas obras, tornam-se a causa. Mas de novo, a causa de quê? Da estabilidade no eu, na Consciência do *Brahman* e na perfeita equanimidade na qual são tecidas as obras divinas do homem liberado.

4. “Aquele que superou o apego, tanto aos objetos dos sentidos quanto às obras, e que renuncia mentalmente à vontade-desejo, se diz que alcançou o topo do Yoga.”

5. “Pelo eu tu deves libertar o eu²³¹ e não deves deprimir e derrubar o eu [por autoindulgência ou supressão], pois só o eu é amigo do eu e só o eu é inimigo do eu.”

6. “O eu é amigo do eu para aquele cujo eu [menor] foi conquistado pelo Eu [maior], mas para aquele cujo Eu [maior] não foi alcançado, o eu [menor] é a ele hostil e também pode agir como inimigo¹.”

7. “Quando alguém conquistou o eu menor e alcançou a calma de um perfeito autodomínio e autocontrole, então o eu maior concentrado e equilibrado²³² permanece indiferente ao frio ou ao calor, ao prazer ou a dor, à honra ou à desonra.”

Assim é o espírito no qual o homem liberado realiza as obras; age sem desejo e sem apego, sem uma vontade pessoal egoística e sem a busca mental, causa do desejo. Ele conquistou o eu menor, alcançou a calma perfeita em que seu Eu maior se manifesta. Este Eu maior é sempre em *samādhi*, concentrado em si mesmo, *sawahita*, não apenas no transe da consciência interiormente atraída, mas também no estado de vigília de uma mente sujeita às causas do desejo e da perturbação da calma, à dor e ao prazer, ao calor e ao frio, à honra e à desonra, a todas as dualidades. Este Eu maior é o *akshāra kutastha* (o *Brahman* imutável, imperturbável).

8. “O Yogi que encontra a plenitude no autoconhecimento²³³, e que, mestre de seus sentidos, não considera diferente um torrão, uma pedra ou o ouro, diz-se que está no Yoga²³⁴.”

9. “Aquele que com alma equânime permanece imperturbável²³⁵ diante ao amigo e ao inimigo, ao imparcial e ao indiferente, ao pecador e ao santo, ele se eleva.”

O *Akshāra*, o Eu maior, se mantém além das mudanças e das perturbações do ser submetido a natureza; pode-se dizer que o Yogi está no Yoga quando ele também é assim, *kutastha*, quando permanece imperturbável e superior à todas as aparências e à todas as mudanças e quando, plenamente estabelecido no conhecimento do eu, observa com equanimidade todas as coisas, todas as circunstâncias e todas as pessoas. Em outras palavras, dominar o eu inferior pelo superior, o eu natural pelo espiritual é o caminho da perfeição e libertação do homem

10. “Que o yogi pratique continuamente a união com o Eu²³⁶ sentado sozinho num lugar isolado, com todo desejo e ideia de posse banido de sua mente²³⁷, autocontrolado em todo o seu ser e consciência.”

Este tipo de Yoga não é fácil de adquirir, como sugere o Arjuna logo depois, dado que a mente perturbada é sempre suscetível de ser puxada das alturas de uma consciência elevada, pelo assalto das coisas exteriores e recair sob o domínio da aflição, da paixão e da desigualdade. Portanto, o Gītā, além de seu método geral de conhecimento, insere um procedimento específico de meditação próprio do *Raja-yoga*, poderosa disciplina prática, *abhyasa*, e caminho certo para um domínio da mente e das suas operações.

11–12 “Ele deveria colocar em um ponto puro seu assento firme, nem muito alto, nem muito baixo, recoberto de um pano, de uma pele de veado e de grama sagrada²³⁸, e ali sentado com a mente concentrada e com a atividade dos pensamentos e dos sentidos sob controle, que pratique Yoga para autopurificação.”

13–14. “A testa, o pescoço e o corpo eretos e imóveis, os olhos fixos entre as sobrancelhas²³⁹, sem virá-los em volta, a mente calma e sem temor, observando o voto de Brahmācharya²⁴⁰, que permaneça firme no Yoga²⁴¹,

com todo o seu ser mental sob controle e focalizado em Mim, e que se consagre inteiramente a Mim²⁴².”

15. “Assim, sempre consagrando-se ao Yoga pelo controle de sua mente, o Yogi alcança a suprema paz do Nirvana, cuja base está em Mim²⁴³.”

Todavia, o ponto final, até quando estamos ainda em vida, não é um Nirvana que elimina as possibilidades de ação no mundo e cada relação com o resto do mundo.

Quando todos os desejos e as paixões cessaram, quando à mente não é mais permitido de exteriorizar-se no pensamento, quando a prática desse Yoga silencioso e solitário se torna uma regra, quais relações podem existir com o mundo dos contatos exteriores e das aparências mutáveis? Sem dúvida, o Yogi ainda permanece em seu corpo por algum tempo, mas a caverna, a floresta ou a montanha parecem ser para ele a escolha mais adequada, a única possível da sua vida que continua no êxtase do Samādhi como única alegria e única ocupação.

Mas enquanto esse Yoga solitário está sendo praticado, a renúncia a todas as outras ações não está recomendada pelo Gītā.

16. “Na verdade, este Yoga não é indicado para quem come demais ou dorme demais, e tampouco para quem desiste de dormir e de comer, ó Arjuna.”

17. “O Yoga destrói o sofrimento daquele em que tudo está unificado²⁴⁴; seja sono ou vigília, comida, inércia ou atuação.”

Destes versículos se compreende geralmente que tudo deve ser regulado, feito na medida justa, e tal pode ser o significado efetivo. Mas de qualquer maneira, quando o Yoga é alcançado, tudo deve ser *yukta* em um sentido diferente: o sentido que o Gītā dá a esta palavra. Em todas as circunstâncias, na vigília e no sono, no descanso ou comendo, no jogo ou na ação, o Yogi estará em Yoga com o Divino, agirá em plena consciência que o Divino é o Eu maior, é o Todo que sustenta e contém sua própria vida e sua ação.

O desejo e o ego, a vontade pessoal e o pensamento da mente são os impulsos da ação apenas na Natureza inferior. Quando o Yogi abandona o ego, torna-se o *Brahman* e passa a viver em uma Consciência transcendental e universal — torna-se esta mesma consciência — então a ação brota espon-

taneamente; revela-se uma luminosa consciência mais alta que aquela mental; um poder mais poderoso que resulta em uma vontade pessoal de cumprir por Ele suas obras e trazer seus frutos, a ação pessoal cessa, tudo é levado ao *Brahman* e assumido pelo Divino, *mayi sannyāsyā karmani* (XVIII, 57).

18. “Quando a consciência mental do yogi é perfeitamente controlada, livre de desejo, e permanece imóvel, se diz: ‘Ele está no Yoga²⁴⁵.’”

19. “Imóvel, como a chama de uma lâmpada em um lugar sem vento, é a consciência²⁴⁶ controlada do Yogi que pratica a união com o Eu.”

20. “Aquele em que a mente se torna silenciosa e imóvel pela prática do Yoga e o Eu é visto²⁴⁷ pelo Eu, no Eu alcança a plenitude da alma.”

21. “Aquele em que a alma conhece sua própria felicidade verdadeira e superior²⁴⁸, percebida pela inteligência²⁴⁹, livre das amarras dos sentidos, não pode mais sair da Verdade espiritual de seu ser.”

22. “Esse é o maior de todos os ganhos, é o tesouro ao lado do qual todos perdem seu valor, uma vez firmemente estabelecido, não será perturbado pelo ataque mais feroz do sofrimento mental.”

23. “Yoga é o afastamento do contato com a dor, a separação da mente com o sofrimento, é a união divina: este Yoga tem que ser praticado²⁵⁰ resolutamente sem ceder a qualquer desânimo por dificuldade ou fracasso.”

Então a alma é satisfeita, dado que conhece a verdadeira e incomparável plenitude. Não aquela felicidade agitada, prerrogativa da mente e dos sentidos, mas uma serena felicidade interior em que a alma está protegida das perturbações mentais e não pode recair da Verdade espiritual de seu ser.

24–25. “Depois de renunciar a todos os desejos gerados pela vontade egoística²⁵¹, e usufruir da mente para controlar todos os sentidos [para que não se dispersem], deve-se lentamente cessar a ação mental com a *buddhi* segurada nas garras da concentração e tendo fixado a mente no Eu maior, não se deve pensar em nada.”

Insiste-se, neste versículo, sobre a necessidade de apaziguar a mente emotiva, a mente de desejo e os sentidos, que são os receptores dos contatos

exteriores e respondem a eles com as reações emotivas habituais; mas o pensamento mental tem que ser suspenso no silêncio do Ser autoexistente.

26. “Sempre que a mente volúvel e inquieta foge ao controle, deve ser segurada e sujeitada ao Eu maior.”

27. “Quando a mente está completamente aquietada, surge no Yogi, imaculado e livre de paixão, a mais alta felicidade da alma que se tornou o Brahman.²⁵²”

28. “Assim, livre da mancha da paixão e constantemente estabelecido no Yoga, o Yogi facilmente e alegremente experimenta o contato com o Brahman, que é de extraordinária plenitude.”

29. “O homem cujo eu está no Yoga²⁵³, vê o Eu em todos os seres e todos os seres no Eu; ele vê tudo com olho equânime²⁵⁴.”

30. “Quem Me²⁵⁵ vê em tudo e que vê tudo em Mim, nunca mais Me perderá ou será por Mim perdido.”

Para ele, tudo o que vê é o Eu maior, tudo é o seu Eu, tudo é o Divino. Mas não corre o perigo, se vive sob o instável domínio do *Kshāra*, de perder todos os resultados desse Yoga difícil, de perder o Eu maior e recair na mente? O Divino perdendo-o e o mundo capturando-o, não corre o risco de perder o Divino para reencontrar em lugar Dele o ego e a natureza inferior?

Não, diz o Gītā, esta paz do Nirvana, embora seja conquistada através do *Akshāra*, é estabelecida no ser do *Purushottama*, *mat-sansthām*, que se estende ao mundo das criaturas; o Divino, o *Brahman*, apesar de transcendê-lo, abraça também o mundo, mas não está preso em sua própria transcendência; deve-se vê-Lo em todas as coisas, viver e agir nesta visão; assim é o fruto perfeito do Yoga. Mas por que se deve agir? Talvez não seja mais seguro sentar-se na solidão olhando para o mundo, vê-lo no *Brahman*, no Divino, porém sem participar, sem se mover, sem viver ou agir nele, vivendo normalmente em um *samādhi* interior? Não teria que ser esta a lei, a regra, o *dharma* deste supremo estado espiritual?

Não, e ainda não! Para o Yogi liberado não há outra lei, regra ou *Dharma* se não simplesmente essa: viver no Divino, amar o Divino e ser uno com todos os seres. Sua liberdade é uma liberdade absoluta e não contingente, é autoexistente e não dependente de qualquer regra de conduta, lei da vida ou

limitação de qualquer tipo. Ele não precisa mais dos processos do Yoga, porque ele agora está perpetuamente no Yoga.

31. “O Yogi que, firmemente estabelecido na unidade, Me ama²⁵⁶ em todos os seres, no entanto, de todas as maneiras ele viva ou aja, ele vive e age em Mim.”

O amor do mundo espiritualizado, mudando a experiência sensorial em uma experiência da alma, baseia-se no amor por Deus, e nesse amor não há perigo nem falta. Medo e nojo do mundo podem ser necessários para o recuo da Natureza inferior, pois é realmente o medo e nojo do nosso próprio ego, que se reflete no mundo. Ver Deus no mundo, significa nada temer e nada abraçar tudo no seu ser; ver o Divino em tudo significa nada odiar e nada rejeitar, mas amar Deus no mundo e o mundo em Deus. Todavia, não se deveria temer ou evitar as coisas da Natureza inferior que o Yogi teve o trabalho de superar? Também não é isso; tudo é abraçado na igualdade da auto visão (a visão do Eu).

32. “Quem percebe tudo como imagem do Eu vê com equanimidade, seja prazer ou dor, ele, ó Arjuna, Eu o considero o supremo Yogi²⁵⁷”

Isso não significa que ele deve recair da felicidade espiritual no sofrimento mundano, mesmo na aflição alheia, observando nos outros o jogo das dualidades que ele mesmo abandonou e superou, verá tudo como si mesmo, o seu eu em tudo e Deus em tudo. Sem ser perturbado ou confuso pela aparência das coisas, aceitará esta aparência somente para ajudar e curar, para se ocupar com o bem de todos os seres, para conduzir os homens à felicidade espiritual e para contribuir ao progresso do mundo em direção a Deus; ele viverá a vida divina durante todo o tempo que permanecerá na terra. O amante de Deus que pode fazer isso, pode assim abraçar todas as existências em Deus, pode contemplar com serenidade a Natureza inferior e as obras da Māyā dos três *gunas* e agir neles e sobre eles sem turbamento e sem recair da altura e do poder da unidade espiritual, livre na grandeza da visão de Deus, doce, grande e luminosa na força da Natureza Divina, pode muito bem ser declarado o Supremo Yogi. O Yogi que assim opera conquistou a criação, *jītaḥ sargāḥ* (V, 19).

Arjuna disse:

33. “Não entendo como a inquietação [mental] possa garantir a este Yoga da natureza equânime, que Tu descreves, um fundamento estável, ó Madhusūdana.”

34. “A mente é, por sua natureza, inquieta, ó Krishna; ela é turbulenta, forte, inconstável e tão difícil de controlar quanto o vento”

O Senhor Abençoado disse:

35. “Sem dúvida, ó Poderoso Guerreiro, a mente é inquieta e muito difícil de conter; mas, ó filho de Kuntī, pode ser controlada pela prática constante²⁵⁸ e o desapego.²⁵⁹”

36. “Para quem não tem autocontrole esse Yoga é difícil de realizar; mas quem consegue autocontrolar-se pode atingi-lo mediante esforços adequadamente direcionados”

Arjuna disse:

37. “Qual será o destino de quem pratica Yoga com fé, mas que não consegue controlar-se e com a mente vagando longe do Yoga, sem alcançar a perfeição²⁶⁰ no Yoga, ó Krishna?”

38. “Não perece, ó Guerrero Poderoso²⁶¹, nesta vida²⁶², como uma nuvem em dissolução, empurrado de um lado para outro, instável e perdido, longe do caminho que leva à consciência brahmica a qual aspira?”

39. “Essa é minha dúvida, ó Krishna, Te suplico, dissipa-a totalmente sem deixar nenhum resíduo; somente Tu podes eliminá-la.”

O Senhor Abençoado disse:

40. “Ó Filho de Prithā, nem nesta vida nem no além existe destruição para ele, enquanto ao homem que pratica o bem, ó amado, nada de mal pode acontecer.”

41. “Tendo alcançado o mundo dos virtuosos e habitado ali durante muitos e muitos anos, quem saiu do caminho do Yoga, renasce em um lar puro e próspero.”

42. “Ou então numa família de sábios yogis; porém é difícil obter um tal nascimento neste mundo.”

43. “Nesta nova vida e condição, recupera o estado mental de união²⁶³ [com o Divino] que ele havia formado em sua vida anterior; e com isso ele novamente busca a perfeição, ó Alegria dos Kurus.”

44. “Ele é levado irresistivelmente adiante por sua prática anterior; e no ardor da sua busca do conhecimento do Yoga, supera até o alcance dos Vedas e das Upanishad²⁶⁴.”

45. “Porém o Yogi, esforçando-se com assiduidade, purificado do pecado, aperfeiçoando-se através muitas vidas atinge o objetivo mais alto.”

46. “O Yogi é maior que os ascetas, maior que os homens de conhecimento, maior que os homens de ação. Torna-te Yogi, Arjuna!”

47. “E de todos os yogis, aquele que no mais profundo do seu ser entregou-se a Mim e Me adora com amor²⁶⁵ e fé²⁶⁶, o considero aquele que é mais unido a Mim no Yoga²⁶⁷”

O Gītā, aqui, como em outras partes, apresenta o *bhakti* como o ápice do Yoga, *sarvabhiitasthitam yo mām bhajati ekatwam asthitah*. Pode-se dizer que resume toda a parte final do ensino do Gītā: “Qualquer pessoa que ama Deus em tudo e cuja alma repousa na união divina, de qualquer forma ele viva e aja, vive e age em Deus”. E para enfatizar ainda mais, após uma intervenção de Arjuna e uma resposta à sua dúvida sobre o quanto difícil o Yoga pode ser para a mente inquieta do homem, o Divino Mestre retorna a essa ideia, na sua expressão culminante: “O Yogi é maior que os ascetas, maior que os homens de conhecimento, maior que os homens de ação. Torna-te Yogi, Arjuna!” Yogi é quem busca e obtém, por meio da ação, do conhecimento, da ascese, não tanto conhecimento ou poder espiritual por si mesmo, mas apenas união com Deus, pois esta união contém tudo e mais e por ela se eleva acima das suas possibilidades naturais, a ponto de receber um significado existencial inteiramente divino.

De todos os yogis o maior é o *Bhakta*. Essa é a palavra final destes primeiros seis cantos. Contém a semente do resto, de tudo que permanece ainda tácito e que em nenhum lugar está inteiramente exprimido, permanecen-

do para sempre um mistério e um segredo, *rahasya*, — o maior mistério espiritual e o segredo divino.

226 A interpretação tradicional de *sannyāsin* é a renúncia à sociedade e às obras, o *sannyāsin* que fez voto de *sannyāsa*, portanto é isento do dever de cumprir o sacrifício e de seguir os rituais.

227 *Karyam-karma*, ações determinadas pelo dever e ações espirituais.

228 *Sankalpa*, capacidade de decisão, resolução.

229 *Kārana*.

230 *Shama*, auto calma serena.

231 No texto original, os dois eu do homem – o eu menor ou ego e o Eu Maior (III, 29) – são indicados com o mesmo termo sânscrito, *ātman*, que dá a este versículo e ao próximo a aparência de um enigma.

232 *Em samādhi*.

233 *Jñāna-vijñana* (III, 41).

234 *Yukta*, que alcançou a união com o Divino.

235 *Sama* (V, 18, 20).

236 Para que isso possa se tornar sua consciência normal (N.d.A.).

237 *Chitta*, sustança mental, sustância do pensamento.

238 *Kosha*, erva utilizada em vários rituais védicos.

239 Fixar o olhar entre as sobrancelhas provoca uma auto hipnose que facilita a concentração e a meditação.

240 *Brahmācharya*, assim definido: abstenção da relação sexual no pensamento, na palavra e na ação. Em todas as disciplinas espirituais a castidade é indispensável, enquanto a energia sexual é uma característica, dirigida para baixo, da energia universal (Shakti) como fim da procriação material. Quando é dirigida lá para cima, torna-se no Yoga uma corrente ativa e conduz à libertação espiritual.

241 *Yukta*.

242 Para que a ação inferior da consciência seja fundida na paz superior. (N.d.A.).

243 Em Mim, em Krishna, o Supremo.

244 *Yukta*, unificado, unido, equilibrado

245 *Yukta*, unido ao Eu Maior.

- 246 Livre de sua ação inquieta, cale-se de seu movimento externo (N.d.A.).
- 247 Visto, não como é traduzido falsamente ou parcialmente pela mente e representado para nós através do ego, mas autopercebido pelo Eu Maior, *swaprakasha* (N.d.A.)
- 248 *Sukham ātyantikam*, a felicidade inata descrita no canto IV, 20.
- 249 *Buddhi*.
- 250 O *Raja* Yoga tem que ser praticado até a libertação, até que a plenitude do Nirvana seja assegurada como uma eterna posse (N.d.A.).
- 251 *Sankalpa* (VI, 2).
- 252 *Brahma-bhuta* (V, 24).
- 253 *Yoga-yukta-ātma* (V, 6-8-21).
- 254 V, 18-20.
- 255 Aqui, *Me*, *Mim* refere-se a Krishna, o Avatar, o Supremo (II, 61).
- 256 *Bhajati*, o verbo *bhaj* implica um movimento de intensa devoção e amor (IV, 11).
- 257 *Parama-Yogi*.
- 258 *Abhyasa*, exercício regular.
- 259 *Vairagya*, desapego, recusa das paixões, impassibilidade pela vida e pelo mundo.
- 260 *Yoga-samsiddhi*, a total perfeição no yoga.
- 261 Neste caso Krishna.
- 262 A vida da atividade humana e pensamento e emoção que deixou para trás.
- 263 *Buddhi-samyoga* (II, 50).
- 264 *Shabda-brahman*, a Revelação, especialmente os Vedas; o impulso interior é tão forte que o yogi não precisa mais da ajuda da Palavra revelada.
- 265 *Bhajati* (VI, 31).
- 266 *Shrāddha*.
- 267 *Yukta*.

CANTO VII

A) AS DUAS NATUREZAS

O Senhor Abençoado disse:

1. “Ouve, ó Pārtha, como, praticando Yoga com a mente concentrada no Eu e Me aceitando como suporte²⁶⁸, sem a menor dúvida, tu Me conhecerás integralmente.”
2. “Falarei contigo do conhecimento integral²⁶⁹, sem omitir nada; quando conheceras essa sabedoria, nada mais te faltará conhecer neste mundo.”

O Ser Divino é tudo, *vāsudevah sarvam* (VII, 19); conseqüentemente, se todos os poderes e todos os seus princípios são integralmente conhecidos, tudo é conhecido, não apenas o Eu puro, mas também o mundo, a ação e a Natureza. Não há mais nada a saber nesta terra, porque tudo é essa Existência divina. Percebemos as coisas de uma maneira ignorante, porque nossa visão não é integral, pois repousa na mente e na razão que dividem, e na ideia separativa do ego. Devemos nos livrar dessa visão mental egoísta para alcançar os dois aspectos do verdadeiro conhecimento unificador: o essencial, *jñāna*, e o abrangente, *viññāna*, o despertar espiritual direto para o Ser Supremo e o correto conhecimento íntimo dos princípios de sua existência, *Prakriti* e *Purusha*; a combinação desses dois aspectos nos permite conhecer tudo o que está contido em sua origem divina e na suprema Verdade de sua natureza. Esse conhecimento integral, diz o Gītā, é raro e difícil.

3. “Entre milhares de homens, apenas uma luta pela perfeição e, entre aqueles que a alcançam, apenas um consegue Me conhecer em todos os princípios da Minha existência.”
4. “Os cinco elementos²⁷⁰, mente²⁷¹, inteligência²⁷², ego²⁷³, são as oito divisões da Minha natureza²⁷⁴.”

Para começar e dar uma base a este conhecimento integral, o Gītā estabelece a distinção profunda e essencial — que é a base prática de todo o seu Yoga — entre as duas naturezas: a *Natureza fenomênica* e a *Natureza espiritual*. É a primeira nova ideia metafísica do Gītā, que o ajuda a ir além das noções da filosofia Sāmkhya, fornecendo aos seus termos, que mantém e amplia, um significado vedantino. Uma natureza óctupla é a descrição Sāmkhya da *Prakriti*. O Sāmkhya não vai além, e como não vai além, é forçado a estabelecer uma contraposição insuperável entre a alma e a Natureza, tendo que colocá-las como duas entidades primárias completamente distin-

tas. Até o Gītā, se interrompido aqui, teria que fazer a mesma insuperável antinomia entre o Eu Maior e a Natureza cósmica; a última seria então limitada à *Māyā* dos três *gunas*, e toda a existência cósmica seria apenas o resultado simples dessa *Māyā* e nada mais. Mas há algo mais, há um princípio superior, uma Natureza do Espírito, *para prakritir mama*.

5. “Essa é [Minha Natureza] inferior²⁷⁵: saiba, no entanto, que existe Minha outra Natureza suprema²⁷⁶, que se torna o Jīva²⁷⁷ e sustenta o mundo, ó Poderoso Guerreiro.”

Este “Eu Maior” é o *Purushottama*, o Ser supremo, a Alma Suprema, o Espírito transcendente e universal. A eterna natureza original do Espírito e sua Shakti transcendental e criativa, é o que se entende por *Para Prakriti*. Falando da origem do mundo, vista pela força ativa de sua natureza, Krishna afirma: “...este é o útero de todos os seres” (VII, 6), e continua novamente afirmando o mesmo fato do ponto de vista da Alma Originária: “Eu sou a origem do mundo e sua dissolução; não há nada mais supremo além de Mim...”. Aqui, então, a Alma Suprema, *Purushottama*, e a Natureza Suprema, *Para Prakriti*, são identificados; eles são colocados como duas maneiras de olhar para a mesma realidade. Pois quando Krishna declara “Eu sou a origem do mundo e sua dissolução”, é evidente que é esta *Para Prakriti*, a Natureza suprema, que é ambas as coisas. O Espírito é o Ser supremo em sua Consciência infinita e a Natureza suprema é a infinidade de poder ou vontade de ser do Espírito, — é sua consciência inflada em sua energia divina inerente e a sua ação divina celestial. O nascimento é o movimento de evolução desta Energia consciente emanada do Espírito, *para prakritir jīvabhuta*, sua atividade no universo mutável; a dissolução é a retirada dessa atividade pela involução da Energia na existência imutável e no poder auto acumulado do Espírito. Isso então é o que inicialmente significa a Natureza suprema.

A Natureza suprema, *Paraprakriti*, é, portanto, o poder consciente, infinito e atemporal do Ser autoexistente, de onde todas as existências no cosmos se manifestam e saem da atemporalidade para entrar no tempo. Mas, para garantir uma base espiritual no cosmos para essa multiplicidade universal, a Natureza suprema assume a forma de *Jīva*. Em outras palavras, a Alma múltipla e eterna do *Purushottama* aparece como existência espiritual individual em todas as formas do cosmos. Penetra todos os seres através da

vida do Espírito único e individual; todos são apoiados em sua personalidade, ações e formas pela multiplicidade eterna do *Purusha* único. Devemos tomar cuidado para não cometer o erro de identificar essa Natureza suprema com o *Jīva* manifestado no tempo, no sentido de que não há nada mais além dele ou que essa Natureza é apenas a natureza do devir e não a natureza do ser: a Natureza suprema do Espírito não poderia ser assim constituída. Mesmo no tempo, isso representa algo mais; pois caso contrário, no cosmos, a única verdade seria uma natureza múltipla e não haveria natureza de unidade no mundo. Não seria o que o Gītā afirma; não diz que a *Prakriti* Suprema é em essência o *Jīva*, *jīvātmakam*, mas que se tornou o *Jīva*, *jīvabhūta*, e essa expressão indica que, por trás de sua manifestação como *Jīva*, há originalmente algo mais e algo superior: a Natureza do único Espírito supremo. O *Jīva*, como veremos mais adiante (XV, 8), é o Senhor, o *Īshvara*, em sua manifestação parcial, *mamaivāṇśah*; mesmo toda a multiplicidade de seres no universo ou nos inúmeros outros universos não poderiam, em seu devir, constituir o Divino integral, mas apenas uma manifestação parcial do Uno infinito. *Brahman*, a única existência indivisível, reside neles como se estivesse dividida, *avibaktam cha bhūteshu vibhaktam iva cha sthitam*. A unidade é a maior verdade, a multiplicidade é a verdade menor, embora ambas continuem sendo uma verdade e nenhuma delas uma ilusão.

6. “Entenda o que é o útero de todos os seres²⁷⁸; Eu sou a origem²⁷⁹ de todo o mundo e também sua dissolução²⁸⁰.”

É pela unidade desta Natureza espiritual que o mundo é sustentado, *ya-yedam dharyate Jagat*, e nasce com todos os seus devires, *etat yonīni bhūtāni sarvāni*, e ainda, na hora da dissolução, atrai para si o mundo inteiro e suas existências, *aham krishnasya jagatah prabhāva pralayastathā*. Mas, na base dessa ação do Espírito, de sua manifestação e sua retirada em períodos de repouso, há o *jīva*, base da existência múltipla; pode-se dizer que ele é a alma múltipla, ou a alma da multiplicidade que experimentamos neste mundo. Seu estar sempre unido ao Divino, difere Dele apenas no aspecto do poder, pois o *Jīva* é apenas o suporte de uma parte da ação do Poder único, em uma multiplicidade parcial da ação individualizada. Portanto, todas as criaturas são inicialmente, em última instância e no princípio de sua continuidade também o Espírito. A natureza fundamental de tudo é a natureza do

Espírito, e apenas seus fenômenos diferenciais inferiores parecem ser outra coisa, ou seja, a natureza do corpo, da vida, da mente, da razão, do ego e dos sentidos. Mas estes são fenômenos derivativos, eles não são a verdade essencial de nossa natureza e nossa existência. A natureza suprema do ser espiritual nos dá, então, uma Verdade original e o poder de existência além do cosmos e também uma primeira base da Verdade espiritual para a manifestação no cosmos. Mas onde está o elo entre essa natureza suprema e a natureza fenomênica inferior?

7. “Não existe nada que seja superior a Mim, ó Dhananjaya; tudo isso está unido a Mim como um colar de pérolas com seu fio.”²⁸¹

Esta é apenas uma imagem que não podemos levar muito longe; pois as pérolas são apenas mantidas em relação umas com as outras pelo fio e não têm outra unidade ou relação com o colar de pérolas exceto a dependência delas para esta conexão mútua. Vamos então da imagem para àquilo que ela representa. É a Natureza suprema do Espírito, o infinito poder consciente de seu ser, autoconsciente, onisciente, que possui toda a sabedoria, que mantém essas existências fenomênicas em relação umas às outras, as penetra, as habita, as apoia e as entrelaça no sistema de sua própria manifestação. Este único Poder supremo se manifesta em todos, não apenas como o Único, mas em cada um como o *Jīva*, a presença espiritual individual; também se manifesta como a essência de todas as qualidades da Natureza. Estes são, portanto, os poderes espirituais ocultos por trás de todos os fenômenos. Esta qualidade mais elevada não é o jogo dos três *gunas*, que se limita a ser um fenômeno da qualidade e não a sua essência espiritual, pelo contrário, é a força interior, única e variável, inerente a todas as variações superficiais. É uma Verdade fundamental do Devir, uma Verdade que apoia suas aparências e lhes dá um significado espiritual e divino. O funcionamento dos *gunas* é apenas a instabilidade superficial dos devires da razão, mente, sentidos, ego, vida e matéria, *sāttvika-bhāvā rājasās tāmasāś cha*, essa qualidade suprema é, portanto, o poder essencial, estável, original e íntimo do vir a ser — *svabhāva*²⁸². É isso que determina a lei primária de todo devir e de cada *Jīva*; constitui a essência e desenvolve o movimento da natureza. Em toda criatura, é o princípio que deriva e se relaciona a um divino e transcendente Devir, o de *Īshvara, madbhāvah*. Nessa relação do *bhāva* divino com o *svabhā-*

va e do *svabhāva* com o *bhāva* superficial, da Natureza divina para a natureza individual e da natureza individual, em sua qualidade pura e original, para a natureza fenomênica, em todo o seu jogo misto e confuso de qualidades, encontramos a ligação entre este supremo e esta existência inferior. Os poderes e valores degradados da *Prakriti* inferior derivam dos poderes e valores absolutos da *Shakti* suprema e devem voltar a eles para encontrar sua própria fonte e verdade e a lei essencial de sua operação e movimento. Se a alma, *jīva*, envolvida aqui no jogo pobre, inferior e limitado das qualidades fenomênicas e quer escapar delas, se quer ser divina e perfeita, deve recorrer à ação pura da qualidade essencial de sua *svabhāva* e retornar à lei mais elevada de seu ser, em que ela descobrirá a vontade, a força, o princípio dinâmico e o jogo supremo de sua natureza divina.

Isso fica claro na passagem imediatamente subsequente em que o Gītā dá uma série de exemplos para demonstrar como o Divino, no poder de sua natureza suprema, se manifesta e age dentro das existências animadas e daquelas chamadas de inanimadas do universo.

8. “Eu sou o gosto das águas²⁸³, ó filho de Kuntī, sou a luz da lua e do sol, a sílaba OM²⁸⁴ em todos os Vedas, Eu sou o som no éter e a virilidade no homem.”

O próprio Divino em sua *Para Prakriti* é a energia e a base subjacente à várias relações sensoriais das quais, de acordo com o antigo sistema Sāmkhya, o etéreo, o radiante, o elétrico, o gasoso, o líquido e as outras condições elementares da matéria, são o meio físico.

As cinco condições elementares da matéria são os elementos quantitativos ou materiais da natureza inferior e são a base das formas materiais. Os cinco *tanmatras* — gosto, toque, cheiro, som, forma — são os elementos qualitativos. Esses *tanmatras* são as energias sutis cuja ação coloca a consciência sensorial em relação às formas grosseiras da matéria — elas são a base de tudo conhecimento fenomênico. De um ponto de vista material, a matéria é a realidade e as relações sensoriais seriam derivadas dela; mas, do ponto de vista espiritual, a verdade é o oposto. A matéria e os meios materiais representam poderes derivados e, em última instância, apenas formas ou condições concretas, em que o funcionamento da qualidade da Natureza nas coisas se manifesta à consciência sensorial do *Jīva*. O único fato original e

eterno é a energia da Natureza, o poder e qualidade de ser que, assim, tem a possibilidade de se manifestar para a alma através dos sentidos. E o que é essencial aos sentidos, mais espiritual, mais sutil é, em si, base dessa qualidade e poder eternos. Mas a energia ou poder da Natureza é o próprio Divino em sua *Prakriti*; todo sentido em sua pureza é, portanto, essa *Prakriti*, todo sentido é o Divino em sua força consciente dinâmica. De qualquer forma, é a energia da qualidade essencial, da qual cada devir depende para fazer-se o que se tornou, que é dado como sinal característico para revelar a presença divina na Natureza.

A sílaba OM é a base de todos os sons dotados do poder criativo da Palavra revelada; “OM” é a única formulação universal da energia do som e da palavra (*shabda* e *vāc*), que contém e resume, sintetiza e libera, todo o poder e potencial espiritual de *vāc* e de *shabda*; todos os outros sons, que servem para tecer as palavras da fala, são considerados como desenvolvimentos evolutivos. Tudo isso, portanto, é bem claro. Não são os desenvolvimentos fenomênicos dos sentidos, da vida ou da luz, inteligência, energia, vigor, virilidade, força ascética que são próprios da *Prakriti* suprema, mas a qualidade essencial, em seu poder espiritual, que constitui o *svabhāva*. É a força do espírito assim manifestada, é a luz de sua consciência e o poder de sua energia em tudo, revelado num signo puro e original, que constitui a própria natureza. Essa força, luz, poder formam a semente eterna de que todos os outros fenômenos são os desenvolvimentos, derivações, variabilidades e circunstâncias plásticas. Portanto, o Gītā apresenta como declaração geral (VII, 10): “Saiba que eu sou a semente eterna de todos os seres, ó filho de Prithā”. Esta semente eterna é o poder do ser espiritual, a vontade consciente no ser, a semente que o Divino (XIV, 4) lança no grande *Brahman*, na vastidão supramental, e daí todos nascem na existência fenomênica. Essa semente espiritual se manifesta como a qualidade essencial em todos devires e constitui seu *svabhāva*.

9. “Eu sou o perfume puro da terra, a energia resplandecente do fogo; Eu sou a vida em todas as existências e Eu sou a austeridade dos ascetas.”

10. “Saiba que Eu sou a semente eterna de todos os seres, ó filho de Prithā; Eu sou a inteligência do inteligente, a energia do energético.”

11. “Eu sou a força do forte, livre de desejo e paixão; e nos seres sou o desejo que não é contrário ao dharma, ó Senhor dos Bharatas.”

A distinção prática entre o poder original da qualidade essencial (*svabhāva*) e os derivados fenomênicos da natureza inferior, entre a coisa em sua pureza e a coisa em sua aparência inferior, é claramente indicada aqui.

Como é possível que o Divino possa ser o desejo, *kāma*, quando o desejo é declarado como o nosso grande inimigo que deve ser derrubado? Mas isso é o desejo pertencente à natureza inferior dos *gunas*, que tem sua origem no ser rajásico, *rajagima-samndbhāvah*; na verdade é isso o que geralmente queremos dizer quando falamos de desejo. O outro desejo, o espiritual, é uma vontade não contrária ao *Dharma* que, no sentido espiritual, não é a moralidade ou a ética. *Dharma*, diz o Gītā (XVIII, 47–48), é a ação governada pelo *svabhāva*, a lei essencial da natureza da pessoa. *Svabhāva* é, em sua essência, a pura qualidade do espírito com o poder inerente da vontade consciente e sua força característica de ação. O desejo de que estamos falando aqui é, portanto, a vontade proposital do Divino em nós, consciente do objetivo que Ele quer alcançar, que busca e descobre em nós, não o prazer da *Prakriti* inferior, mas o *Ānanda* de seu próprio jogo e autorrealização; é o desejo do Divino Deleite da existência desenrolando sua própria força consciente de ação de acordo com a lei do *svabhāva*.

12. “Saiba que sou a origem dos devires subjetivos²⁸⁵ da Natureza, sejam eles sáttvico, rajásico ou tamásico; na verdade, Eu não estou neles, mas eles estão em Mim.”

O que quer dizer que o Divino não está nos devires, nas formas e nos atributos da natureza inferior, mesmo nos sáttvico, embora todos estejam no ser Divino? Em certo sentido, Ele deve evidentemente estar neles, caso contrário eles não poderiam existir. Mas o que quer dizer é que a verdadeira e suprema natureza espiritual do Divino não está aprisionada a eles; eles são apenas fenômenos de seu ser, criados pela ação do ego e da ignorância. A ignorância nos apresenta tudo em uma visão invertida e uma experiência parcialmente falsificada. Nós imaginamos que a alma está no corpo como resultado e derivação do corpo — e é assim que a sentimos, mas é o corpo que está na alma, como um resultado e derivação da alma.

Consideramos o espírito como uma pequena parte de nós — o *Purusha* “não maior do que o polegar” (*Katha Upanishad*, II, 1–12) — na enorme massa de fenômenos materiais e mentais que nos constituem: na verdade, essa massa, apesar de sua aparência imponente, nada mais é que uma coisa muito pequena na infinidade do ser do espírito. Novamente, essas coisas que estão no Divino ao invés de o Divino estar nelas.

É *māyā*, a Natureza inferior dos três *gunas*, que cria falsa visão das coisas e lhes confere um caráter inferior, é o poder da ilusão que desvia nosso conhecimento, cria falsos valores, nos encerra no ego, no condicionamento, nos sentidos, no ser físico, na inteligência limitada e nos esconde a autêntica Verdade de nossa existência. Esta *Māyā* ilusória oculta de nós o Divino que somos, o espírito infinito e imperecível. Se pudéssemos ver que o Divino é a autêntica Verdade de nossa existência, mudaria totalmente a nossa visão, assumiríamos seu verdadeiro caráter, nossa vida e ação adquiririam os valores divinos e seus movimentos seguiriam a lei da Natureza divina.

13. “Por essas condições do devir composto dos *gunas*, o mundo está enganado²⁸⁶ e não Me reconhece como superior a eles e imperecível.”

14. “É difícil superar essa Minha divina *Māyā*²⁸⁷ dos *gunas*; somente aqueles que buscam refúgio em mim conseguem.”

Esta (*Māyā*) é, em si mesma, Divina, é um desenvolvimento da Natureza do Divino, mas do Divino na natureza dos deuses; é *daivī*, “dos deuses”, ou, se preferir, da divindade, mas da divindade em seus divididos aspectos subjetivos e cósmicos inferiores, *sáttvico*, *rajásico* e *tamásico*. É um véu cósmico que a Divindade teceu em torno de nosso entendimento; Brahma, Vishnu e Rudra (Shiva) teceram seus fios complexos; a Shakti, a Natureza suprema, escondida em cada trama, é sua base. Temos que trabalhar essa teia em nós mesmos, transformá-la e abandoná-la atrás de nós quando seu uso for concluído, não mais para os deuses, mas para a Divindade original e suprema na qual devemos descobrir, ao mesmo tempo, o último significado dos deuses, suas obras e as verdades espirituais mais íntimas de nossa própria existência imperecível.

B) A SÍNTESE DA DEVOÇÃO E DO CONHECIMENTO

O Gītā, depois de nos dar uma importante Verdade filosófica nos catorze primeiros versículos desse canto, estimula nos próximos dezesseis para fazer uma aplicação imediata disso. Torna-se um primeiro ponto de partida para a unificação de obra, conhecimento e devoção — a síntese preliminar de obras e conhecimentos já foi feita nos cantos anteriores.

A atividade intrínseca da Natureza suprema (*Para Prakriti*) é sempre o espiritual, o Divino operando. É a força da Natureza divina suprema, é a vontade consciente de ser do Supremo que se expõe em vários poderes de qualidade essenciais e espirituais no *Jīva*: esse poder essencial é o *svabhāva* do *Jīva*. Todo ato e todo devir que procede diretamente dessa força espiritual é um devir divino, é uma ato puro e espiritual. Portanto, segue-se que na ação, o esforço do indivíduo humano deve ser para voltar à sua verdadeira personalidade espiritual e fazer com que todas as suas obras fluam do poder de sua *Shakti* celestial, para, dessa forma, desenvolver a ação por meio da alma e do ser intrínseco mais íntimo, não através da ideia mental e desejo vital, e para transformar todos os seus atos em um puro fluxo da vontade do Supremo, durante toda a sua vida em um símbolo dinâmico da Natureza Divina.

15. “Os malfeitores, almas perdidas, baixos na escala humana, não Me alcançam; o conhecimento que possuem é afastado deles por Māyā e eles recorrem à natureza do Asura.²⁸⁸”

Essa perplexidade é o resultado de uma ilusão da alma pelo ego enganador. O malfeitor não pode atingir o Supremo porque seu desejo é satisfazer, no nível mais baixo da natureza humana, o ídolo representado pelo ego;

o ego é seu verdadeiro Deus. Sua mente e vontade, apressadas na atividade da *Māyā* dos três *gunas*, não são instrumento do espírito, mas escravos voluntários ou vítimas autoiludidas de seus desejos.

O Gītā, desde o início, estabeleceu que a primeira condição do nascimento na existência divina superior é a morte do desejo rajásico e de sua progênie, e isso significa a exclusão do pecado. O pecado é a ação da natureza inferior para a satisfação crua de suas propensões rajásicas e tamásicas ignorantes, inertes ou violentas, em um gesto de revolta contra qualquer autocontrole e autodomínio superior do espírito sobre a natureza.

Para se livrar dessa crua compulsão do ser pela *Prakriti* inferior, se deve recorrer ao aspecto mais elevado dessa *Prakriti*, o sáttvico, sempre em busca de uma luz harmoniosa do conhecimento e de uma regra de ação correta. O *Purusha*, a alma em nós que consente ao impulso mutável dos *gunas*, deve aprovar esse impulso sáttvico e essa vontade e temperamento sáttvico em nosso ser que busca valores mais elevados. A vontade sáttvica em nossa natureza deve nos governar e não a vontade tamásica e rajásica. Este é o significado da intervenção nas ações de uma razão superior e de uma verdadeira cultura ética; é a lei da Natureza em nós que se esforça para evoluir de uma ação inferior e desordenada para uma superior e ordenada, para não agir na paixão e ignorância, o que resulta em tristeza e inquietação, mas no conhecimento e vontade iluminada que resultam em felicidade, paz e equilíbrio interiores. Não podemos ir além dos três *gunas* sem primeiro desenvolver dentro de nós o guna mais elevado, *sattva*.

O homem, portanto, deve, antes de tudo, se tornar ético, *sukriti*, e, em seguida, ascender à altura além das regras puramente éticas da vida e entrar na luz, amplitude e poder da natureza espiritual, onde ele pode escapar da pressão e ilusão da dualidade (VII, 27), *Dvandva-moha*. Ali ele não busca mais seu bem e prazer pessoais, nem evita seu sofrimento e dor, pois esses aspectos não o afetam mais. Já não diz “eu sou virtuoso”, “eu sou um pecador”, mas age de acordo com sua natureza espiritual, elevada pela vontade do Divina para o bem universal.

Já vimos que para essa finalidade o autoconhecimento, a equanimidade e a impessoalidade são as primeiras condições necessárias, que uma vez obtidas garantem a conciliação entre conhecimento e obras, entre espiritualidade e atividade no mundo, entre o quietismo, sempre imóvel do Eu atem-

poral, e o jogo eterno da energia pragmática na Natureza. Mas o Gītā estabelece uma condição nova e maior para o *karma yogi*, que combina o Yoga das obras com o Yoga do conhecimento. Não apenas é exigido do Gītā que pratiquem o Yoga do conhecimento e das obras, mas também o Yoga do *bhakti*, da devoção ao Divino, do amor, da adoração, do desejo da alma pelo Altíssimo.

16. “Entre os virtuosos²⁸⁹ que se voltam para Mim com devoção²⁹⁰, ó Arjuna, existem quatro tipos de bhaktas: aquele que sofre, aquele que busca o bem no mundo, aquele que busca conhecimento e aquele que Me adora com conhecimento²⁹¹, ó Senhor dos Bharatas.”

Pode-se dizer que essas quatro formas de *bhakti* representam, na ordem indicada, a *bhakti* da natureza vital, emocional e afetiva, a da natureza prática e dinâmica, a da natureza intelectual que raciocina e a do ser intuitivo mais elevado que reúne todo o resto da natureza em união com o Divino. No entanto, as três primeiras formas podem ser consideradas como movimentos preparatórios.

O Gītā diz que somente depois de ter tido conhecimento integral (VII, 2), depois de trabalhar isso em si mesmo ao longo de muitas vidas, é possível atingir o Transcendente. É difícil alcançar o conhecimento do Divino como ‘tudo o que existe’, e é rara na Terra a Grande Alma, *Mahatma*, capaz de vê-Lo plenamente, de entrar Nele com todo o seu ser e em todos os aspectos de sua natureza, pelo amplo poder deste conhecimento abrangente, *sarvavit sarvabhāvena*.

17. “Entre eles o melhor é o conhecedor, que está sempre em união com o Divino pela devoção²⁹², tudo concentrado Nele sem divisão; ele Me ama imensamente e é amado por Mim.”

Esta devoção inigualável é a única lei de sua vida; ele vai além das crenças religiosas, das regras de conduta ou dos objetivos pessoais de vida. Ele não tem dores a serem curadas, pois ele está em posse do Todo-bem-aventurado. Ele não deve satisfazer os desejos, pois possui o Supremo e o Todo, e está perto do Todo-Poderoso que traz plena satisfação. Ele não tem dúvidas e nenhuma busca inútil, pois toda a Luz em que ele vive o enche de conhecimento. Ele adora perfeitamente o Divino e é seu amado; pois assim como

ele se alegra no Divino, também o Divino se alegra nele. Este é o amante de Deus, que possui conhecimento, *jñāni bhakta*.

18. “Eles são todos nobres, sem exceção, mas quem tem conhecimento considero como Meu próprio Eu; pois Me aceita como seu proposito supremo, com a alma unida [a Mim, o *Purushottama*].”

19. “Depois de muitos nascimentos, o homem de conhecimento²⁹³ Me alcança. No entanto, é muito rara a Grande Alma que sabe que Vāsudeva, o Ser onipresente, é tudo o que existe.²⁹⁴”

“E esse conhecedor”, diz o Mestre no Gītā, “sou Eu mesmo”. Os outros compreendem apenas motivos ou aspectos da Natureza, mas Ele compreende o ser verdadeiro e total do *Purushottama*, ao qual está unido. Pertence a Ele o nascimento divino na Natureza suprema, integral em ser, completo em vontade, absoluto no amor, perfeito no conhecimento. Nele a existência cósmica do *Jīva* é justificada porque ele se superou e encontrou a suprema e completa Verdade de seu ser.

20. “Os homens são atraídos por vários desejos externos que afastam deles o conhecimento interior; eles recorrem a outras divindades²⁹⁵ e estabelecem esta ou aquela regra, que satisfaz a necessidade de sua natureza.”

21. “Qualquer que seja a forma que um devoto com fé deseja adorar, Eu torno sua fé firme e imutável.”

22. “Repleto de fé, ele adora essa forma e obtém dela [a realização de] seus desejos, mas na verdade sou Eu quem concede esses frutos.”

23. “Mas os frutos que esses seres de inteligência mesquinha obtêm são efêmeros; para os deuses vão os adoradores dos deuses, mas Meus devotos vêm a Mim.”

Os limites dessa realização espiritual são caminho apenas para os deuses. Aqueles que vão aos deuses tomam consciência do Divino nas formas da Natureza mutável e o reconhecem como o doador dos frutos que pertencem a essa Natureza. Mas aqueles que adoram a Divindade integral e transcendente, abraçam tudo isso e, transformando-o, exaltam os deuses ao máximo e a Natureza ao seu ápice; eles vão além de si até a própria Divindade e alcançam o Transcendente. Ainda assim, a Divindade Suprema não re-

jeita, de forma alguma, esses devotos por causa de sua visão imperfeita. O Divino, transcendente e supremo, não nascido, imutável e superior a todas essas manifestações parciais, não pode ser facilmente conhecido por qualquer criatura.

24. “Mentes mesquinhas pensam que Eu seja limitado por Minha própria manifestação²⁹⁶; eles ignoram Minha natureza suprema, imperecível e perfeita.”

25. “Escondido pelo Meu Yoga-māyā²⁹⁷, não sou manifesto a todos, este mundo confuso não me conhece, o Não-nascido, o imperecível.”

O Divino está envolto no imenso manto de sua *Māyā*, a *Māyā* de seu Yoga, pela qual Ele é um com o mundo e, ainda, além do mundo, imanente, mas oculto, assentado em todos os corações, mas não revelado a todos. O homem imerso na Natureza pensa que essas manifestações na Natureza constituem todo o Divino, enquanto são apenas suas obras, seus poderes e seus véus. Se os homens, depois de serem confundidos pelo jogo das manifestações divinas na Natureza, não encontrariam o Divino novamente, não haveria esperança divina para nenhum ser humano, nem para nenhuma alma imersa na *Māyā*. Portanto, quando o homem se aproxima Dele, de acordo com sua natureza, ele aceita *bhakti* e responde através da compaixão e do amor divino. Afinal, essas formas (divinas) nada mais são do que um tipo de manifestação por meio das quais a inteligência humana imperfeita pode tocar o Divino; esses desejos são os primeiros meios pelos quais as almas recorrerem a Ele: nenhuma devoção é ineficaz e inútil, quaisquer que sejam as limitações humanas. O homem tem uma grande necessidade, a fé. “Qualquer que seja a forma de Mim que um devoto, com desejo de fé, adore, garantindo que essa fé será firme e inabalável”. Pela força dessa fé em seu culto e adoração, o devoto obtém seu desejo e a realização espiritual que ele é capaz naquele momento. Ao colocar todas as expectativas no Divino, acabará buscando tudo no Divino. Dependendo do Divino para suas alegrias, ele aprenderá a fixar toda sua alegria Nele. Conhecendo-O em suas formas e qualidades, saberá que é o Todo, o Transcendente e a origem de tudo.

Dessa maneira, através de um desenvolvimento espiritual (progressivo), a devoção se juntará ao conhecimento. O *Jīva* chega a se deleitar na única Divindade — no Divino conhecido como todo ser, consciência e deleite e,

também, como todas as coisas, seres e acontecimentos, conhecido na natureza, conhecido no eu, conhecido por aquilo que excede o eu e a natureza. Nós temos, agora, colocado diante de nós, três movimentos interdependentes de nossa liberação da natureza normal e nosso crescimento no ser divino e espiritual.

26. “Ó Arjuna, eu conheço todas as existências passadas, presentes e futuras, mas não há ninguém que Me conheça.”

27. “Pela ilusão das dualidades²⁹⁸ que surgem do desejo e da repulsa, ó Bhārata, todas as existências na criação são levadas à perplexidade.”

Essa ilusão ignorante é o egoísmo que não pode ver nem entender o Divino em todos os lugares, porque vê apenas as dualidades da Natureza e está constantemente preocupado com sua própria personalidade dissociada e com o que ele gosta ou não. Para escapar desse círculo vicioso, a primeira necessidade em nossa ação é se livrar do pecado do ego vital, do fogo da paixão, do tumulto do desejo da natureza rajásica, e isso tem que ser feito pelo impulso sáttvico estabilizador do ser ético.

28. “Mas os homens das ações virtuosas²⁹⁹, que abandonaram o pecado³⁰⁰, livres da ilusão das dualidades, Me adoram com devoção, fiéis ao seu voto de auto consagração.”

Quando isso for feito, ou melhor, enquanto está sendo feito — pois, a partir de um certo ponto, todo crescimento na natureza sáttvica traz uma capacidade crescente de suprema quietude, equanimidade e transcendência —, é necessário elevar-se acima das dualidades e tornar-se impessoal, imparcial, um só com o Imutável, um só eu com todas as existências. Esse processo de crescimento no Espírito completa nossa purificação.

Mas enquanto isso está sendo realizado, enquanto a alma está se expandindo para o autoconhecimento, é preciso crescer na devoção. Pois não apenas deve agir com um grande espírito de equanimidade, mas também sacrificar ao Senhor, àquela Divindade, em todos os seres que ainda não conhece perfeitamente, mas que irão ter capacidade de conhecer integralmente quando tiverem, firmemente, a visão do Ser Único em todos os lugares e em todas as existências. Uma vez que equanimidade e visão de unidade são perfeitamente alcançadas, uma devoção abrangente ao Divino torna-se o todo e

a única lei do ser. Toda regra de conduta é baseada nesse abandono, *sarva dharman parityajya*. A alma então se afirma no bhakti e no voto de auto consagração de todo o seu ser, conhecimento, obras: tem agora, como base segura, o fundamento absoluto de sua existência e ação, o conhecimento perfeito, integral e unificador da Divindade da qual tudo se origina.

O conhecimento integral em nossa entrega é a primeira condição de sua eficácia. É a razão pela qual devemos primeiro conhecer todos os poderes e princípios da existência divina, *tattwatah*, do *Purusha*, em sua completa harmonia, em sua essência eterna e processo de vida. Mas para o pensamento antigo, todos os valores desse conhecimento, *tattva-jñāna*, residem no poder de liberação de nosso nascimento mortal para a imortalidade de uma existência suprema. O Gītā, portanto, prossegue para mostrar como essa liberação, também no mais alto grau, é o resultado final do impulso para a autorrealização espiritual. O conhecimento do *Purushottama*, afirma o Gītā, é o perfeito conhecimento do *Brahman*.

29. “Aqueles que se refugiaram em Mim e se esforçam espiritualmente para alcançar a libertação da velhice e da morte, chegam ao conhecimento do Brahman³⁰¹, à integridade da Natureza espiritual³⁰² e à totalidade do Karma.”

30. “Aqueles que Me conhecem e que conhecem, ao mesmo tempo, a Natureza material [*adhibūtha*]³⁰³ e divina [*adhidaiva*]³⁰⁴ dos devires e a Verdade do Mestre do sacrifício [*adhiyajña*]³⁰⁵, também Me conhecem no momento crítico de deixar este mundo, e [mesmo nesse momento] sua consciência está plenamente unida a Mim.”

“Portanto, eles Me alcançam.” Não mais presos à existência mortal, eles alcançam o estado supremo do Divino, tão eficazmente quanto aqueles que mergulham sua personalidade no *Brahman* impessoal e imutável. Com essas palavras, o Gītā encerra o sétimo canto tão importante e decisivo.

269 *Jñāna-vijñāna*

270 Os cinco *elementos*, condições ou estados da matéria: terra, água, fogo, ar, éter.

271 *Manas*, a mente sensorial, com seus vários sentidos e órgãos.

272 *Buddhi* (II, 39), razão.

273 *Ahamkāra*, o sentido do ego.

274 *Prakriti* (II, 42c).

275 *Apara* (*Prakriti*).

276 *Para Prakriti*.

277 *Jīva-bhūta*, que se torna o *Jīva*; *jīvātman*, a verdadeira alma individual, o Eu individual.

278 *Bhūta*, devir, seres, criaturas.

279 *Prabhāva*, manifestação, nascimento.

280 *Pralaya*, reabsorção, dissolução.

281 O universo (II, 17).

282 A natureza individual, própria de cada ser.

283 Cada um dos cinco *sentidos* corresponde a um dos cinco *elementos*.

284 *Pranava*, a sílaba sagrada, símbolo do *Brahman* (XVII, 23).

285 *Bhāva*, traduzido aqui para “devir”, designa a natureza individual de um ser, especialmente sua natureza subjetiva, seu temperamento; *bhāva* também designa os movimentos passageiros da consciência, os estados de mente ou de espírito, as reações da inteligência, do sentido moral, do sentimento, dos mesmos sentidos — em resumo, todo devir subjetivo de um mundo em devir perpétuo; os *bhavas* são gerados pela ação mútua dos três *gunas*, modos ou qualidades da Natureza — e podem ser classificados de acordo com os *gunas* que predominam neles.

286 *Mohita*, perdido, desorientado, iludido.

287 Poder de criação, força de ilusão.

288 *Asuram bhāvam*; os *asuras* são seres do mundo invisível, hostis aos deuses e ao progresso espiritual do homem.

289 *Sukriti*, virtuoso, ético.

290 *Bhājante* (VI, 311).

291 *Jñāni*, sábio.

292 *Bhakti*.

293 *Jñānavan*.

294 *Vāsudevah sarvam*, Vāsudeva é tudo (o universo). Vāsudeva se aplica a Krishna e significa *filho de Vāsudeva*; Vāsudeva, o pai histórico de Krishna, era um pequeno governante, chefe do clã. Vāsudeva é, portanto, outro nome do Divino encarnado.

- 295 Os *devatas* ou *deva*, formas e aspectos do Divino (IV, 25).
- 296 Lit., *cheguei (entrei) na manifestação* (vyakti).
- 297 *Yoga-māyā*, a força criativa do yoga.
- 298 *Svandva*, os pares prazer e dor, alegria e aflição etc. (VII, 15c)
- 299 *Punya-karmanam*.
- 300 *Papa*.
- 301 *Tad-brahman, Adhyātma, Karma*: esses termos são retomados e explicados no início do canto seguinte.
- 302 *Tad-brahman, Adhyātma, Karma*: esses termos são retomados e explicados no início do canto seguinte.
- 303 *Adhibutha* } O prefixo ‘adhi’ significa literalmente, *a base*;
- 304 *Adhidaiva* } esses três termos receberão uma explicação
- 305 *Adhiyajña* } no canto seguinte.

CANTO VIII

O SUPREMO DIVINO

Os últimos dois *slokas* do sétimo capítulo contêm expressões que descrevem brevemente as principais verdades essenciais da manifestação do Supremo no cosmos. Elas representam todos os aspectos originários e efetivos, tudo o que interessa à alma no momento de seu retorno ao autoconhecimento integral. Primeiro vem *tad-brahma*, “aquele *Brahman*”; depois *adhyātma*, o princípio do Eu na natureza; *adhibūtha* e *adhidaiva* a seguir, o fenômeno objetivo e fenômeno subjetivo do ser; e finalmente *adhiyajña*, o segredo do princípio cósmico das obras e do sacrifício. Esses termos em si não são muito claros e se prestam a diferentes interpretações, o significado deve ser preciso em sua conotação, e Arjuna, o discípulo, pede imediatamente uma explicação. Krishna responde muito brevemente. O Gītā nunca se estende a explicações puramente metafísicas; fornece exatamente o que é

preciso e no momento mais apropriado para a alma compreender a verdade e passar à experiência.

Arjuna disse:

1. “O que é tad-brahma, que é adhyātma, que é o karma, ó Purushottama³⁰⁶? O que deve ser entendido por adhibūtha e por adhidaiva?”
2. “O que constitui o adhiyajña³⁰⁷ neste corpo, ó Madhusūdana³⁰⁸? Como deves ser conhecido no momento de abandono da existência física, pelos que conquistaram o autocontrole?”

O Senhor Abençoado disse:

3. “O Akshāra é o Brahman supremo³⁰⁹; svabhāva³¹⁰ é chamado de adhyātma³¹¹; Karma é o nome dado ao movimento criativo, visarga³¹², que impulsiona a existência de todos os seres e seus estados subjetivos e objetivos.”

Aqui encontramos os princípios universais enumerados. Por “aquele *Brahman*” — uma expressão amplamente usada pelos Upanishads para designar a auto existência, em oposição ao ser fenomênico — o Gītā parece querer aludir à auto existência imutável, *akshāram paramam*, que é a mais elevada autoexpressão do Divino e da eternidade inalterável na qual se funda tudo o que se move e evolui. Por *adhyātma* intende o *svabhāva*, o caminho e a lei espirituais do ser da alma na natureza suprema. *Karma*, diz o Gītā, é o nome dado ao impulso criativo, *visarga*, à energia que projeta coisas fora do primeiro devir essencial, *svabhāva*, e que sob sua influência realiza, cria, desenvolve em *Prakriti* o devir cósmico das existências. *Adhibūtha* significa o resultado de um devir mutável, *kshāro bhāva*. *Adhidaiva* significa o *Purusha*, a alma na Natureza, o ser subjetivo que observa e desfruta, como objeto de sua consciência, tudo esse devir mutável de sua existência que o *karma* processa aqui na Natureza. Para *adhiyajña*, o Senhor das obras e sacrifícios, diz Krishna, “quero dizer Eu mesmo”, o Divino, a Divindade, o *Purushottama* que reside secretamente no corpo de todas as existências encarnadas. Tudo o que existe, portanto, está dentro desta fórmula.

4. “Adhibūtha é kshāro bhāvah, adhidaiva é o Purusha; Eu mesmo sou o Senhor do sacrifício, adhiyajña, aqui no corpo, ó Melhor dos seres encarnados.”
5. “Quem deixa seu corpo e se afasta lembrando-se de Mim no momento do seu fim vem ao meu bhāva³¹³, sem nenhuma dúvida.”
6. “Mas quem, no momento do fim, deixa o corpo pensando em seu jeito de ser, ele encontra, ó Kaunteya, o modo que o influenciou ao longo de sua vida física.”

O homem nascido na terra se move entre mundo e mundo, impulsionado pela ação da *Prakriti* e do *karma*. “*Purusha* em *Prakriti*” é sua fórmula: se torna o que a alma nele pensa, contempla e age. Tudo o que ele já foi determinou seu nascimento atual; e tudo o que ele é, pensa e faz nesta vida, até o momento de sua morte, determina o que ele se tornará no mundo além e em suas vidas futuras. Se o nascimento é um devir, a morte também é um devir e de maneira alguma uma cessação. O corpo será abandonado, mas a alma segue seu caminho, *tyakfwa kalevaram*.

Muito depende, então, da condição em que o homem se encontra no momento crítico de sua partida. O que pode ter esse poder de salvação não é, portanto, uma lembrança evocada no leito de morte, contrária a todo o curso da vida e à sua natureza subjetiva passada ou, em qualquer caso, sem uma preparação suficiente. O pensamento do Gītā não tem nada que se assemelhe às indulgências e promessas concedidas pela religião popular; não tem nada em comum com as imaginações simplistas que fazem da absolvição e da extrema unção administradas pelo padre uma edificante morte “cristã”, no final de uma vida profana que é tudo menos edificante, ou que fazem de uma morte ocorrida, por ponderação ou circunstância, na cidade santa de Benares ou no sagrado Ganges, um mecanismo suficiente de salvação. O divino devir subjetivo, ao qual a mente deve se agarrar firmemente no momento da morte física, deve ser o mesmo que a alma cultivou e no qual cresceu interiormente ao longo da vida física.

7. “Portanto, lembra-te de Mim o tempo todo e luta; pois se tua mente e inteligência são consagradas a Mim, somente a Mim certamente virás.”
8. “Aquele que, através da prática constante do Yoga, uniu sua consciência [a Mim] e que, sem se deixar desviar por nada, medita no supremo Pu-

rusha, este, ó Pārtha, alcança esse supremo e divino Purusha.”

9–10. “Este Eu Maior é o Vidente³¹⁴, o Ancião dos Dias³¹⁵, mais sutil do que o sutil e [em sua eterna auto visão e sabedoria] o Mestre e Governante de toda a existência, que está em todas as coisas que existem; sua forma é impensável, Ele é refulgente como o Sol além das Trevas; aquele que pensa sobre este Purusha no momento da partida, com a mente imóvel, a alma armada com a força do Yoga, em união com Deus em bhakti e a força vital³¹⁶ atraída e colocada entre as sobrancelhas na sede da visão mística, atinge este supremo e divino Purusha.”

Chegamos nesses versículos à primeira descrição do *Purusha* Supremo — a maior Divindade do mesmo Imutável, a quem o Gītā dá, posteriormente, o nome de *Purushottama*. O *Purusha* Supremo, em sua eternidade atemporal, é imutável e além de qualquer manifestação e, aqui no Tempo amanece sobre nós apenas como um pálido reflexo de seu ser, através de vários símbolos ou disfarces, *avyakto akshārah*. Aos nossos olhos aparece como uma existência indefinida e indiscernível, *anirdeshyam*, porque o Divino é mais sutil do limite de sutileza de que a mente pode conceber e porque a Sua forma supera nossas possibilidades de pensamento. A união por amor, não pode ser substituída pela característica união sem forma a que conduz o caminho do conhecimento e que, de qualquer maneira, continua sendo a parte intrínseca da força suprema do Yoga.

11. “Esta alma suprema é o Brahman imutável e autoexistente de que falam os conhecedores dos Vedas, e é nisso que os ascetas³¹⁷ penetram quando superam a afinidade com a mente mortal e o desejo das paixões do corpo³¹⁸, do qual praticam o controle; esse status Eu te descreverei brevemente.”

12–13. “Aquele que fechando as portas dos sentidos, confinando a mente no coração e atraindo a força vital³¹⁹ em direção da cabeça, firmemente na concentração³²⁰ do Yoga pronuncia a sílaba sagrada AUM³²¹ e, no momento em que deixa o corpo, volta seu pensamento para a Divindade Suprema, ele atinge o seu destino³²² supremo.”

O Gītā descreve a condição mental final do Yogi quando, através da morte, ele passa da vida para a existência divina suprema. É a maneira tradicional de abandonar o corpo por um Yogi, a última oferta de seu ser ao Eter-

no, ao Transcendente. Mesmo assim, isso é apenas o processo externo; a condição essencial é a lembrança constante e inalterável do Divino por toda a vida, mesmo dentro da ação e batalha, *mām anusmara yudhya cha* — a transformação do ato de viver em um Yoga ininterrupto, *nitya-yoga*.

14. “Aquele que constantemente se lembra de Mim, sem que mais nada ocupe seu pensamento, esse Yogi, ó Pārtha, constantemente em união Comigo, facilmente Me alcança.”

15. “As Grandes Almas que vieram a Mim não voltam a nascer nesta transitória e dolorosa condição de nosso ser mortal; pois alcançaram a mais alta perfeição³²³.”

16. “Dos céus mais elevados do plano cósmico todos estão sujeitos ao renascimento, ó Kaunteya, mas não há renascimento imposto à alma que vem a Mim³²⁴.”

A alma não volta à Terra quando atinge a condição supra cósmica. Portanto, qualquer fruto que possa ser obtido aspirando conhecer o indefinível *Brahman*, é igualmente adquirido através da abrangente aspiração do conhecimento, obras e amor à Divindade autoexistente que é o Mestre das obras, Amigo da humanidade e de todos os seres. Conhecê-Lo assim e assim buscá-Lo, não vincula ao renascimento e à cadeia do *karma*; a alma pode satisfazer seu desejo de escapar permanentemente da condição transitória e dolorosa de nosso ser mortal.

E aqui o Gītā, para esclarecer esse ciclo de nascimentos e escapar dele, adota a velha teoria dos ciclos cósmicos, que se tornou parte integrante das noções cosmológicas indianas.

17. “Aqueles que sabem que o dia de Brahma dura mil eras³²⁵ e que sua noite não termina até depois de mil eras, são os conhecedores do dia e da noite.”

É um ciclo eterno de períodos alternados de manifestação e não-manifestação cósmica, chamados respectivamente de dia e noite de Brahma – o Criador; são períodos iguais no Tempo, de mil idades a era da atividade e outras mil a do repouso silencioso.

18. “Com a chegada do Dia³²⁶, todos os seres manifestos³²⁷ emergem do imanifesto³²⁸ e, quando chega a Noite¹, eles se dissolvem no imanifesto.”

19. “Essa multidão de existências³²⁹ que nascem e renascem incessantemente se dissolvem na vinda da Noite, ó Pārtha, para ressuscitarem novamente na vinda do Dia.”

20. “Mas este Imanifesto não é a divindade original do Ser, existe outro estado eterno³³⁰, Não-manifestado, que não perece quando todos esses seres perecem.”

21. “O Não-manifestado é chamado de Imutável, e Ele é mencionado como a Alma e Status Supremos; aqueles que o alcançam nunca retornam. Essa é a Minha morada suprema.”

A alma que alcança o Status Supremos escapa do ciclo de manifestações e não-manifestações cósmicas.

A aceitação ou a rejeição dessa noção cosmológica depende do valor que estamos dispostos a atribuir ao conhecimento de “quem conhece o dia e a noite”, o que importa é a orientação que lhe é dada pelo Gītā. Pode-se facilmente imaginar que esse Ser eternamente não manifestado, cujo status parece não ter relação com a manifestação ou não-manifestação, é o Absoluto indefinível e eternamente impenetrável, e a maneira adequada de alcançá-lo é conseguir livrar-se de tudo o que nos tornamos através da manifestação, para não levar toda a nossa consciência interior em uma concentração combinada de conhecimento mental, amor do coração, vontade yoguica e força vital. Em particular, o bhakti pode parecer inaplicável a um Absoluto inacessível a qualquer relação, *avyavaharya*. Mas o Gītā insiste no versículo seguinte que o supremo *Purusha*, embora ultra cósmico e eternamente imanifesto, deve ser conquistado por meio do *bhakti*.

Em outras palavras, o supremo *Purusha* não é um Absoluto totalmente sem relação, distante de nossas ilusões; Ele é o Vidente, o Criador e o Governante dos mundos, *kavim amishasitaram dhataram* (VIII, 9) e, conhecendo-O e amando-O como o Um e o Todo, *vāsudevah sarvam iti* (VII, 19), devemos, através da união com Ele de todo o nosso ser consciente, buscar satisfação suprema, perfeição perfeita e liberação absoluta em todas as coisas, em todas as ações e em todas as energias. Então ocorre um pensamento curioso que o Gītā adotou dos místicos do Vedānta antigo, onde indica os diferentes

momentos em que o Yogi deve abandonar seu corpo, dependendo se ele deseja buscar o renascimento ou evitá-lo.

22. “Este Purusha supremo deve ser conquistado através de um bhakti voltado somente para Aquele em que todos os seres existem e pelo qual todo esse universo é estendido no espaço³³¹.”

23. “Agora te revelarei o momento em que os Yogis que partem não retornam e o momento também que retornam de onde partem, ó melhor entre os Bharatas.”

Essa noção vem da era dos místicos que viam em cada coisa física um símbolo eficaz de uma realidade psicológica e que descobriam uma interação em toda parte, um tipo de identidade do exterior com o interior, por exemplo, entre luz e conhecimento, entre fogo e energia espiritual. O que é encontrado na origem desta passagem, seja um fato psicofísico ou um simbolismo³³², é suficiente para destacar a orientação que fecha esse canto: “Portanto, ó Arjuna, esteja sempre em Yoga”.

Afinal, o essencial é unir todo o ser ao Divino, de todas as formas e de maneira tão completa que a união se torne natural e contínua, tornando a vida uma lembrança constante de Deus — não apenas no pensamento e na meditação, mas também na ação, no trabalho e na batalha. A injunção: “Lembra-te de Mim e luta “ significa que nossos pensamentos não devem perder o contato com o Eterno por um único momento, nem mesmo nos choques da vida atual que, habitualmente, ocupam toda a mente. É uma condição que parece muito difícil de alcançar, quase impossível. Na verdade, é inteiramente possível apenas se as outras condições forem satisfeitas. Se nos tornamos conscientemente ‘um’ com tudo, um ‘eu’ que é sempre e somente o Divino em nosso pensamento, se nossos olhos e outros sentidos veem e sentem o Divino em todos os lugares, de modo que não é possível sentir ou pensar com os sentidos não iluminados, mas apenas o que a Divindade, ao mesmo tempo, oculta e se manifesta naquela forma, se a nossa vontade em sua consciência estiver unida a uma vontade suprema, e se cada ato da vontade, da mente e do corpo é sentido como vindo dela, como seu movimento, impregnado dessa vontade ou idêntico a ela, então o que o Gītā exige pode ser plenamente realizado. A lembrança do Ser divino não é mais um ato intermitente da mente, mas a condição natural de nossas atividades

e, de certa forma, a própria substância da consciência. O *Jīva* estabeleceu a condição correta e natural, sua relação espiritual com o *Purushottama* e toda a vida é um Yoga, perfeito e ainda no caminho de uma realização eterna.

24–25. “[Quando eles partem] no fogo e na luz, na fumaça e na neblina, no dia e na noite, na brilhante quinzena do mês lunar e no escuro, no solstício do norte e no do sul, esses são os opostos. Pelo primeiro em cada par, os conhecedores do Brahman vão ao Brahman; mas no segundo o Yogi atinge a ‘luz lunar’³³³ e retorna posteriormente ao nascimento humano.”

26. “Diz-se que a luz e as trevas são os dois caminhos³³⁴ eternos do mundo; por uma partimos para nunca mais voltar, com a outra, voltamos novamente.”

27. “O Yogi que conhece os dois caminhos não é induzido a erro algum, portanto, ó Arjuna, permanece sempre no Yoga³³⁵.”

28. “O Yogi supera os frutos de atos meritórios declarados nos Vedas, sacrifícios, austeridade e ofertas de caridade. Por ter conhecido isso³³⁶, chega à condição original e sempiterna.”

306 Pela primeira vez, Arjuna chama Krishna pelo nome de *Purushottama* = *purusha-uttama*, *Purusha supremo*.

307 *Adhiyajña*, supremo sacrifício.

308 Lit., *matador de Madhu*.

309 *Akshāram brahman paramam*.

310 *Svabhāva*, a natureza própria da alma individual.

311 *Adhyātma*, o princípio do Eu Maior.

312 *Visarga*, impulso criativo.

313 *Mad-bhāva*; aquele do *Purushottama*, estado de ser, natureza profunda.

314 *Kavi*, sentido origina sentidos derivados: vidente, sábio, poeta.

315 *Purana*, antigo.

316 *Prāna*.

317 *Yāti* (V, 26).

- 318 *Brahmācharya*, que observa a castidade.
- 319 *Prāna*.
- 320 *Dharana*.
- 321 Lit., o *Brahman monossilábico OM*.
- 322 *Gati*, caminho, proposito
- 323 *Samsiddhi*.
- 324 O *Purushottama*.
- 325 *Yuga*; um dia de *Brahmā*, ou *kalpa*, dura mil *yugas*. O total dos reinados e interreg-nos dos quatorze *Manus* é de 1.000 Mahâ *Yugas*, perfazendo um *Kalpa*, isto é, um Dia de *Brahman* 4.320.000.000 anos mortais; uma Noite de *Brahma* tem igual dura-ção.
- 326 Di *Brahmā*.
- 327 *Vyakti*.
- 328 *Avyakta*.
- 329 *Bhuta-grama*: lit., esse conjunto de devires.
- 330 Status supra cósmico não manifesto além da não-manifestação cósmica, que é eter-namente autoassentado, não é oposto do status cósmico de manifestação, mas muito acima e diferente dele, imutável, eterno.
- 331 *Sarvam idam tatam* (II, 17).
- 332 A experiência yogi mostra, de fato, que existe uma verdade psicofísica real, os po-deres da Luz e os poderes das Trevas, os primeiros tendem a ter uma prevalência na-tural nos períodos claros do dia ou do ano, os segundos nos períodos escuros, e este equilíbrio pode durar até que a realização fundamental seja conquistada.
- 333 Dizem que os ancestrais vivem no mundo lunar e permanecem lá até que retornem à Terra. Os versículos de 23 a 27 são inspirados em *Chandogya Upanishad* (V, 10).
- 334 *Gati* (VIII, 13n), estes dois caminhos são chamados pelas Upanishad o *caminho dos deuses* e o *caminho dos antepassados*
- 335 *Yoga-yukta* = *yogena yukta*, unido (ao Divino) através do Yoga.
- 336 *Quem tem todo o conhecimento*, exposto nos versículos anteriores.

CANTO IX

AÇÃO, DEVOÇÃO E CONHECIMENTO.

Toda a verdade que se desenvolveu até agora passo a passo, trazendo a cada passo um novo aspecto do conhecimento integral e fundando nele algum resultado do estado e ação espiritual, começa agora a dar uma volta de imensa importância. O Mestre, portanto, cuida primeiro de chamar atenção ao caráter decisivo do que Ele está prestes a dizer, para que a mente de Arjuna possa ser desperta e atenta. Pois Ele vai abrir sua mente para o conhecimento e visão da Divindade integral, trazendo-o à visão descrita no canto décimo primeiro, onde o guerreiro de Kurukshetra torna-se consciente do autor e defensor de seu ser, sua ação e sua missão — o Divino no homem e no mundo, quem nada no homem e no mundo limita ou amarra, porque tudo procede Dele, é um movimento em seu ser infinito e contínuo, sustentado por sua vontade, justificado em seu autoconhecimento divino, por sua origem, substância e fim. Arjuna deve saber que ele só existe em Deus e que ele pode agir somente graças à força divina nele, que suas ações são os instrumentos da ação divina, sua consciência egoísta um véu e uma representação deformada, causada pela ignorância do verdadeiro ser nele, centelha imortal da Divindade Suprema.

O Senhor Abençoado disse:

1. “O que estou para revelar é o mais profundo segredo, o conhecimento essencial recebido pela compreensão integral, pelo qual tu serás liberado do mal.”

2. “Esta é a sabedoria de todas as sabedorias, o segredo de todos os segredos, é uma luz pura e suprema que pode ser atingida pela experiência espiritual direta³³⁷, é o conhecimento certo e justo, a própria lei do ser³³⁸. É fácil de praticar e imperecível.”

3. “Almas que não têm fé na Verdade e na Lei superior, ó Parantapa, não vêm a Mim, mas retornam ao caminho da vida mortal³³⁹ comum.”

Essa Verdade superior, deve ser vivida na luz crescente da alma e não argumentada na escuridão da mente. É apenas superando o eu inferior que alguém pode se tornar o verdadeiro eu divino e viver a Verdade de nossa existência espiritual além. Todas as verdades aparentes que podem se opor a essa afirmação são aparências da Natureza inferior. A libertação do mal e do defeito da Natureza inferior, *ashubham*, só pode ser reconhecidos ao aceitar um conhecimento superior no qual todo esse mal aparente demonstra ser uma criação de nossa escuridão. Mas para crescer na liberdade da Natureza divina, deve-se aceitar e acreditar no segredo da Divindade oculta em nossa atual natureza limitada.

Ao colocar a atividade de tudo o que naturalmente somos nas mãos do divino *Purusha* interior, a prática desse Yoga se torna possível e fácil. A Divindade desenvolve em nós o nascimento divino, progressivamente, simplesmente e infalivelmente, assumindo nosso ser em seu Ser e preenchendo-o com seu próprio conhecimento e poder, *jñānadīpena bhaswata*; Ele coloca as mãos em nossa natureza obscura e ignorante e a transforma em sua própria luz e amplitude.

Acreditando com toda a fé e sem egoísmo, o Deus interior certamente cumprirá essa transformação. Mas primeiro devemos render a mente egoísta, a vida presente e o que aparentemente somos para a transformação nas mãos da mais secreta Divindade dentro de nós.

4. “Por mim, todo este universo foi estendido no mistério inefável de Meu ser; todas as existências habitam em Mim³⁴⁰, não eu nelas³⁴¹.”

O Gītā começa a partir deste ponto para revelar o segredo supremo e integral, a única verdade em que o aspirante à perfeição e à libertação deve aprender a viver, a única lei de perfeição das partes espirituais que compõem seu ser e de todos os seus movimentos. Este segredo supremo é o mistério do Divino Transcendente, presente em todas as partes e, no entanto, tão di-

ferente e tão maior que o universo, com todas as suas formas contidas, não tem a capacidade de contê-Lo, nada que possa realmente expressá-Lo, nenhuma linguagem obtida da aparência das coisas no espaço e no tempo que possa sugerir a verdade de Seu inconcebível Ser. A consequente lei de perfeição é a nossa adoração de Sua Natureza e a nossa auto entrega à Fonte Divina, ao Senhor. Nosso único caminho final é conduzir nossa existência no mundo, em um movimento na direção ao Eterno. Pelo poder e mistério de um Yoga Divino nos livramos de nossa natureza limitada do mundo fenomênico. Para o movimento de conversão ao qual nos leva o próprio Yoga, devemos transcender os limites da natureza fenomênica e resgatar uma consciência maior para viver no Divino, no Eterno.

5. “No entanto, as existências não habitam em Mim³⁴², vê o Meu Yoga divino! Meu Eu³⁴³ sustenta e constitui todos os seres, mesmo sem habitar neles³⁴⁴.”

Existe um Yoga do poder divino, pelo qual o Supremo cria fenômenos de si mesmo em uma auto formulação espiritual, não material, do seu próprio infinito estendido — uma dobra cuja extensão material é apenas uma imagem.”

6. “E como o ar, esse poderoso elemento que tudo permeia, reside no éter³⁴⁵, todas as existências habitam em Mim; é assim que você deve concebê-las.”

A Existência universal é omnipenetrante e infinita, e o Autoexistente também é omnipenetrante e infinito; mas o Autoexistente é estável, estático, imutável, enquanto o Universal é um movimento que permeia tudo. O Eu é um e não múltiplo, enquanto o Universal se expressa através de cada existência e é, ao que parece, a soma de todas as existências. O Um é o Ser, o outro é o Poder do Ser que move, cria e atua na existência do Espírito fundamental, sustentador e imutável. O Eu Maior não habita em todas essas existências ou em qualquer uma delas; assim como o éter não está contido em nenhuma forma, mesmo que todas as formas derivem, em última análise, do éter. Nem é contido e constituído por todas as existências juntas — assim como o éter não está contido na extensão móvel do princípio do ar e nem é constituído pela soma de suas formas e forças. No entanto, no movimento

também está o Divino; Ele mora nas existências como o Senhor de cada ser. Para Ele ambas as relações são verdadeiras ao mesmo tempo.

7. “No final de um ciclo¹, ó Kaunteya, todos os seres retornam à Minha Natureza divina; no começo do ciclo sucessivo Eu os desprendo novamente.”

8. “Ao despertar Minha própria Natureza³⁴⁶, emito esta multidão de existências, todas inexoravelmente sujeitas³⁴⁷ ao controle da Natureza.”

O *Jīva* (VII, 5–7), ignorante, sujeito ao turbilhão cíclico da Natureza, não é detentor de si mesmo, mas é governado por ela; somente retornando à Consciência Divina ele pode atingir o domínio e a liberdade. O Divino também participa do movimento cíclico, não sujeito a ele, mas como Espírito informador e orientador, sem estar envolvido nele, mas acompanhando-o e modelando-o com seu poder.”

9. “E essas obras não me amarram, ó Dhananjaya, pois não estou envolvido nesses atos como se Eu fosse um espectador que os observa do alto³⁴⁸.”

Se, com seu poder, o Divino assiste a Natureza e gera sua atividade, encontra-se, porém, fora da Natureza, como se estivesse acima da ação universal em Seu domínio superior aos fenômenos cósmicos, em uma condição supra cósmico. Nenhum desejo o domina e o arrasta, vinculando-o a ela e, conseqüentemente, Ele não é ligado às ações realizadas pela Natureza; Ele as precede e ultrapassa infinitamente, permanece inalterado antes, durante e depois o desenvolvimento delas através dos ciclos do Tempo.

Mas como essa atividade é a ação da Natureza divina, *sva prakriti*, e essa Natureza nunca pode ser separada do Divino, Ele deve ser imanente em tudo o que ela cria. Sem dúvida, essa relação não é a inteira Verdade, mas também é uma Verdade que não podemos ignorar.

10. “Eu sou o controle que preside a ação da Natureza³⁴⁹, o espírito criativo que faz com que ela produza tudo o que aparece na manifestação. Por causa disso, ó Kaunteya, o mundo continua em ciclos.”

11. “Os insensatos Me desprezam porque me revisto de um corpo humano³⁵⁰, mas é porque eles não conhecem a Minha natureza³⁵¹ suprema como Senhor das criaturas³⁵².”

A mente mortal fica confusa, em sua ignorância, diante dos véus e das aparências; vê apenas o corpo humano exterior, a mente humana, a forma humana de viver, e não capta nenhum vislumbre liberador da Divindade que está alojada na criatura vivente. O homem ignora a Divindade dentro de si e não pode vê-la em outros homens, mesmo que o Divino se manifeste na humanidade como *Avatar* e *Vibhūti*, o homem permanece cego, desonra ou despreza a Divindade velada. Se ele não pode vê-la na criatura viva, ainda menos pode reconhecê-la no mundo objetivo que vê da prisão do ego separativo, através das janelas gradeadas de sua mente limitada. Ele não vê Deus no universo; não conhece nada da Divindade suprema que é Mestre desse plano; cheio de várias existências nas quais Ele habita; ele é cego para a visão pela qual tudo no universo se torna divino e a alma desperta para sua própria divindade, tornando-se divina, semelhante a Deus. O que ele vê claramente e que se apegam com paixão, é apenas a vida do ego caçando coisas finitas, para si e para a satisfação da fome terrena do intelecto, do corpo, dos sentidos. Aqueles que se entregam inteiramente a este impulso mental externo, caem nas mãos da natureza inferior, se apegam a ela e fazem disso seu fundamento. Tornam-se presos da natureza do *Rakshasa* no homem, que sacrifica tudo para a satisfação violenta e desordenada de seu ego vital separado e faz disso a divindade sombria de sua vontade, pensamento, ação e prazer. Ou eles são apressados em um ciclo infrutífero pela obstinação arrogante, pensamento autossuficiente, ato de autoestima, autossatisfação e apetite intelectualizado pelo prazer da natureza *Asúrica*. Viver persistentemente nesta ego-consciência separativa e fazer disso o centro de todas as nossas atividades significa perder completamente a verdadeira autoconsciência. O fascínio que a consciência do ego lança sobre os instrumentos enganados do espírito é um encantamento que acorrenta a vida a um círculo sem proveito. Esperança, ação, conhecimento são coisas vãs quando julgadas com o critério divino e eterno, pois excluem a grande esperança, excluem a ação libertadora e proíbem o conhecimento iluminador. É um conhecimento falso, que vê o fenômeno, mas perde a verdade do fenômeno, uma esperança cega que persegue o transitório, mas perde o eterno, uma ação estéril, cujo proveito é cancelado pela perda e equivale ao trabalho perene de Sísifo.

12. “Toda a sua esperança, ação, conhecimento são inúteis³⁵³; eles habitam a natureza Rakshasica e Asúrica³⁵⁴ que ilude a vontade e a inteligência.”

13. “A Grande Alma, ó Pārtha, quem habita na natureza divina³⁵⁵ Me conhece³⁵⁶ como o Imperecível de que todas as existências se originam e assim se voltam para Mim com um amor único e completo.”

Aqueles que têm uma Grande Alma e se abrem para a luz e a grandeza da natureza divina mais acessível ao homem, estão sozinhos no caminho, estreito no início, mas inexplicavelmente amplo no final, que leva à libertação e à perfeição. O crescimento de Deus no homem é a tarefa própria do homem; a transformação constante da natureza inferior Asúrica e Rakshasica é o significado escrupulosamente escondido da vida humana. À medida que esse crescimento avança, o véu cai e a alma começa a descobrir o significado maior da ação e o verdadeiro propósito da existência. O olho se abre para o Divino no homem, o Divino no mundo, adquire uma visão interna e passa a conhecer exteriormente o Espírito infinito, o Imperecível, origem de todas as existências, que existe em tudo, e por Ele e Nele todos existem eternamente. Portanto, quando essa visão, esse conhecimento se apodera da alma, toda sua aspiração de vida torna-se um amor irrestrito e uma adoração insondável pelo Divino e pelo Infinito.

A mente adere apenas ao eterno, ao espiritual, ao existente, ao universal, ao Real, valorizando apenas o deleite no abençoado *Purusha*. Cada palavra e cada pensamento se tornam um hino da grandeza universal - Luz, Beleza, Poder e Verdade – revelada em toda sua glória para o espírito humano como adoração da Alma Suprema e da Pessoa infinita.

Esse esforço persistente do ser interior para abrir uma brecha assume a forma de uma busca espiritual, uma aspiração de reter o Divino na alma e realizá-Lo na Natureza. A inteira vida se torna um constante Yoga, uma unificação do espírito divino com o espírito humano. Essa é a maneira da devoção integral que através do sacrifício cumprido por um coração dedicado ao eterno *Purushottama*, cria a elevação de todo o nosso ser, de toda a nossa natureza.

14. “Ardentes e perseverantes em seus propósitos, firmes no esforço espiritual, homenageando-Me com devoção, eles sempre Me adoram no Yoga³⁵⁷.”

15. “Outros Me oferecem o sacrifício do conhecimento³⁵⁸ e Me adoram como o Único e o Múltiplo, e em todas as Minhas milhares de faces uni-

versais³⁵⁹.”

Este conhecimento se torna facilmente uma adoração, uma grande devoção, uma vasta entrega, uma oferta integral, porque representa o conhecimento de um Espírito, o contato de um Ser, o abraço de uma Alma Suprema e Universal, que reivindica tudo o que somos, mas que, ao mesmo tempo, derrama sobre nós, quando nos aproximamos Dele, os tesouros inesgotáveis do deleite de sua existência.

O caminho das obras, também, se transforma em adoração, em devoção da entrega, porque é um sacrifício total de nossa vontade e de nossas atividades ao único *Purushottama*. O rito Védico externo é um símbolo poderoso, eficaz para um pensamento menos elevado, mesmo que seja um propósito celeste; o verdadeiro sacrifício é a oblação interior, onde o Todo Divino se torna o ato ritual, o sacrifício e cada uma das condições peculiares ao sacrifício. Todos os atos e formas desse rito interno são a auto ordenação e autoexpressão de Seu poder em nós, aumentando por nossa aspiração em direção à fonte de sua energia. O Divino Habitante se torna a chama e a oferta, porque a chama é a vontade de Deus e essa vontade é o próprio Deus dentro de nós. E a oferta também é forma e força da Divindade constituinte em nossa natureza e ser; tudo o que foi recebido Dele é dado até mesmo o serviço e a adoração de sua própria Realidade, sua própria Verdade e Origem supremas.

16. “Eu sou a ação ritual, Eu sou o sacrifício, Eu sou a oblação do alimento, Eu sou a erva que dá fogo, Eu sou o hino sagrado³⁶⁰, Eu sou a manteiga clarificada³⁶¹, Eu sou a chama e a oferenda.”

17. “Eu sou o Pai deste mundo, Eu sou a Mãe, Eu sou o Ordenador, Eu sou o primeiro Criador, Eu sou o objeto de Conhecimento; Eu sou a sílaba OM e também o Rig, o Sama e o Yajur (Vedas)³⁶².”

18. “Eu sou o caminho e a meta, o sustentador, o mestre, a testemunha, o lar, o refúgio, o amigo benigno; Eu sou a origem, o status e a destruição da existência aparente; Eu sou a semente imperecível de todos e seu lugar de descanso eterno.”

19. “Eu aqueço; Eu retenho e envio a chuva; Eu sou a imortalidade³⁶³ e também a morte; Eu sou o existente e o inexistente³⁶⁴, ó Arjuna.”

20. “Aqueles que conhecem os três Vedas³⁶⁵, que bebem o Soma³⁶⁶ e que, purificados do pecado, Me oferecem sacrifícios e oram por Mim no caminho para o céu, ascendem ao mundo celestial³⁶⁷ e desfrutam, no paraíso, das festas divinas dos deuses.”

21. “Tendo desfrutado dos maiores deleites dos mundos celestiais, exaurida a recompensa pelos méritos de suas ações, retornam à existência mortal. Seguindo as virtudes prescritas pelos três Vedas, ansiosos por desfrutá-las, eles seguem o ciclo de nascimento e morte.”

22. “Aos homens que Me adoram, tornando-Me o objeto de seus pensamentos, e para aqueles que estão constantemente no Yoga Comigo, eu traço espontaneamente todo bem³⁶⁸.”

O antigo ritualista védico aprendeu apenas o sentido esotérico do triplo Veda, purificado do pecado, bebeu o vinho da comunhão com os deuses e buscou, pelo sacrifício e boas ações, a recompensa do céu. Essa firme crença em um Além e esta busca de um mundo divino garantem, para a alma que abandona a vida, a força para alcançar os deleites do céu em que sua fé e sua investigação foram absorvidas; mas o retorno à existência mortal se impõe porque o verdadeiro objetivo desta existência não foi encontrado e realizado. Aqui na terra e não em outro lugar, deve ser encontrada a Divindade suprema; é aqui que a Natureza divina da alma deve ser desenvolvida a partir da natureza humana física imperfeita para descobrir, através da unidade com o Divino, o homem, o universo e toda a verdade do ser, para ser vivida e descoberta e fazer disso uma maravilha visível. Isso completa o longo ciclo de nosso devir e nos admite a um resultado supremo; essa é a oportunidade dada à alma pelo nascimento humano e até que seja realizado não pode cessar.

O amante de Deus avança constantemente em direção a esta última necessidade de nosso nascimento no cosmo através de um amor concentrado e adoração pela qual ele faz do Divino, supremo e universal, todo o objeto de sua vida, de seu pensamento, de sua visão e não a satisfação egoísta terrestre ou os mundos celestes.

Não ver nada além do Divino, para estar a cada momento em união com Ele, para amá-Lo em todas as criaturas e ter o deleite Dele em tudo, é a natureza da existência espiritual do amante de Deus. Sua visão do Divino não o separa da vida, não perde nada da plenitude da existência, pois o pró-

prio Deus se torna o dispensador espontâneo de todo bem, de tudo o que recebe da vida, interna e externamente. A alegria da terra e a alegria do céu são apenas reflexos pálidos do que pode ser alcançado, pois, à medida que aumenta a estatura espiritual, o Divino derrama sobre ele toda luz, poder e alegria de uma existência infinita.

23. “Mesmo aqueles que sacrificam a outras divindades com devoção e fé, eles também sacrificam a Mim, ó filho de Kuntī, embora não de acordo com a regra prescrita.³⁶⁹”

24. “Sou eu mesmo quem desfruta³⁷⁰ e sou o Senhor³⁷¹ de todos os sacrifícios, mas eles não conhecem a Minha verdadeira essência e, portanto, eles caem.”

25. “Aqueles que adoram os deuses vão para os deuses³⁷²; aqueles que adoram os ancestrais vão para os ancestrais³⁷³; vão para os espíritos elementais aqueles que sacrificam aos espíritos elementais³⁷⁴, mas os Meu adoradores, vêm a Mim.”

Toda as crenças e práticas religiosas sinceras são realmente uma busca pelo Supremo, pela Divindade universal; pois Ele é o Único Mestre do sacrifício e ascese, o infinito Desfrutador dos esforços e aspirações do homem. Por menor e baixa que seja a forma de adoração, por mais limitada que seja a ideia de divindade, por mais restrita que seja a doação, a fé e o esforço para superar as barreiras impostas pela natureza material e para passar por trás do véu criado pela adoração do próprio ego, o fio de conexão entre a alma do homem e a Alma Universal se forma igualmente e a resposta vem. Contudo, a resposta, fruto da adoração e da oferta, permanece proporcional ao conhecimento, à fé, à oferta, e não pode ir além de suas limitações; portanto, do ponto de vista do maior conhecimento de Deus, o único capaz de descobrir toda a verdade do ser e do devir, essa oferta sacrificial inferior não é dada de acordo com o verdadeiro e mais elevado Voo do sacrifício. Não é fundado em um conhecimento da Divindade suprema em sua existência integral, nem nos verdadeiros princípios de sua auto manifestação, mas adere a experiências externas e parciais. Portanto, seu sacrifício também é limitado em seu objetivo, amplamente egoísta em seu motivo, parcial e equivocado em sua ação e doação. A visão completa do Divino é a condição indispensável para uma auto entrega consciente; qualquer outra forma de investigação

alcança apenas resultados incompletos e parciais, e tem que recuar deles e começar de novo para uma busca mais ampla e em direção a uma maior experiência de Deus. Buscar a Divindade suprema e universal, integralmente, significa atingir todo o conhecimento e resultado que outros caminhos oferecem, sem serem limitados por nenhum aspecto, mas percebendo em todos os aspectos a Verdade Divina neles contida. Essa busca, em sua progressão em direção ao *Purushottama*, abrange todas as formas do Ser divino. Esta entrega absoluta e unanime é a devoção, esse princípio é a coroa da síntese do Gītā. Toda ação e esforço são transformados por esta devoção em uma oferta a suprema Divindade universal.

26. “Aquele que me oferece com devoção uma folha, uma flor, uma fruta, um copo d’água, aquela oferta de amor de uma alma atenciosa, é aceitável para Mim.”

A mínima, a menor das circunstâncias da vida, o dom mais insignificante de si mesmo ou do que temos, a menor ação, assume um significado divino e se torna uma oferta aceitável para a Divindade, que a transforma em um meio de obter posse da alma e da vida do amante de Deus. As distinções criadas pelo desejo e pelo ego desaparecem. Como não há esforço por um resultado feliz da ação, ou rejeição por um resultado desfavorável, e que todas as ações e resultados são abandonados ao Supremo, a quem pertencem todos os trabalhos e frutos no mundo, não há mais escravidão. Pois, por uma entrega absoluta de si mesmo, todo desejo egoísta desaparece do coração e há uma união perfeita entre o Divino e a alma individual por meio de uma renúncia interna de sua vida separada. Toda vontade, toda ação, todo resultado se tornarão da Divindade, operando divinamente por meio da natureza purificada e iluminada, e não pertencerão mais ao ego pessoal limitado. A natureza finita assim entregue torna-se um canal livre do infinito; a alma em seu ser espiritual, acima da ignorância e da limitação, retorna à sua unidade com o Eterno.

27. “Tudo o que tu fazes, tudo o que tu gostas, tudo o que tu sacrificas, tudo o que tu dás, qualquer energia de tapasya³⁷⁵, da vontade ou esforço da alma, tu envies, faças disso uma oferta para Mim.”

28. “Assim, tu serás libertado de bons e maus resultados que constituem os laços da ação; com tua alma em união com o Divino por meio da renúncia,

você se tornará livre e Me alcançará.”

29. “Eu³⁷⁶ sou igual³⁷⁷ em todas as existências, nenhuma é querida para Mim, nenhuma é odiada; mas aqueles que Me adoram³⁷⁸ com amor e devoção, eles estão em Mim e Eu estou neles.”

Deus não é o inimigo nem o amante parcial de ninguém; nenhum jamais recusou, condenou eternamente, favoreceu arbitrariamente; mas todos acabam indo até Ele através dos meandros da Ignorância. Mas é apenas a perfeita adoração que pode tornar consciente essa existência interior de Deus no homem e do homem em Deus, e tornar essa união envolvente e perfeita. O amor pelo Altíssimo e uma total auto entrega são o caminho rápido e direto para essa unidade divina.

30. “Mesmo que um homem de conduta desprezível se volte para Mim com um amor único e total³⁷⁹, ele deve ser considerado um santo³⁸⁰, pois justa e completa está sua resolução.”

31. “Rapidamente ele se torna uma alma justa³⁸¹ e alcança a paz eterna. Esta é a minha promessa, ó Arjuna, de que aquele que Me ama não perecerá.”

A vontade da entrega total abre amplamente todas as portas do espírito e traz em resposta a completa descida e entrega do Divino ao ser humano e, de uma só vez, remodela e assimila em nós à lei da existência divina através de uma rápida transformação da natureza inferior em natureza espiritual. A vontade de doar-se rasga com seu poder o véu entre Deus e o homem; anula todos os erros e aniquila todos os obstáculos. Aqueles que aspiram em sua força humana com um esforço ansioso de conhecimento, de virtude, de autodisciplina laboriosa, progridem com grande dificuldade para o Eterno; mas quando a alma desiste de seu ego e suas obras para o Divino, o mesmo Deus vem até nós e assume nosso fardo. Para o ignorante Ele traz a luz do conhecimento divino, para o fraco, o poder da vontade divina, para o pecador, a libertação da pureza divina, para o que sofre, a infinita alegria espiritual e *Ānanda*. A fraqueza e o assombro de sua força humana deixam de ter importância.

32. “Aquele que se refugia em Mim, ó Pārtha, embora seja pária, ou nascido de um ventre pecaminoso, ou mulheres, ou Vaishya, ou Shūdra, atinge

o objetivo mais elevado.”

O esforço e a preparação anteriores, a pureza e a santidade do Brâmane, a força iluminada do rei-sábio, grande em obras e conhecimento, tem seu valor, porque permitem mais facilmente que a criatura humana imperfeita acesse a esta visão ampla e a auto rendição; mas mesmo sem essa preparação, todos os que se refugiam no Divino Amante do homem, encontram imediatamente as sagradas portas abertas diante de si: o *vaishya*, preocupados em acumular riqueza e cuidar de sua produção, o *shūdra* dificultado por mil restrições penosas, a mulher limitada e atrofiada em seu crescimento pelo estreito círculo que a sociedade desenhou em torno de sua auto expansão e também aqueles “*nascidos de um ventre impuro*”, cujo *karma* passado impôs o pior dos nascimentos, os marginalizados, os *párias* e os *chandalas*, pessoas de casta mista. Na vida espiritual, todas as distinções externas que os homens atribuem tanta importância — porque solicitam com uma força opressora à mente externa — desaparecem diante da igualdade da Luz Divina e da ampla onipotência de um Poder imparcial.

33. “Quanto mais fácil então para os santos brâmanes e para os sábios reis devotos³⁸²! Tu que vieras neste mundo efêmero e infeliz, ama-Me e volte-se para Mim³⁸³.”

34. “Fixa tua mente em Mim, torna-te Meu amante e devoto; e Me honrando, Me sacrificando, unido a Mim, tu virás a Mim, tendo-Me como teu propósito supremo.”

O mundo terreno, preocupado com as dualidades e vinculado pelas relações imediatas e transitórias da hora e do momento, representa para o homem, enquanto ele habitar esse mundo estando ligado a estas coisas e aceitar o que lhe é imposto como lei de sua vida, um mundo de luta, sofrimento e aflição. O caminho para a liberação é ir do exterior para o interior, da aparência criada pela vida material que coloca seu fardo na mente e a aprisiona nos hábitos da vida e do corpo à Realidade divina que almeja para se manifestar na liberdade do Espírito. O amor ao mundo, a aparência, deve se transformar no amor de Deus, a Verdade. Uma vez que este segredo e a Divindade interior são reconhecidos e aceitos, todo o ser e toda a vida passarão por uma elevação soberana e uma transmutação maravilhosa. No lugar da ignorância da Natureza inferior absorvida em suas obras e aparências ex-

ternas, os olhos se abrirão para a visão de Deus em todos os lugares, para a unidade e universalidade do Espírito.

A tristeza e a dor do mundo desaparecerão na beatitude do Todo-bem-aventurado; nossa fraqueza, erros e pecados mudarão na força, na verdade e na pureza divinas que tudo abrangem e transformam. Unir a mente à Consciência Divina, tornar nossa natureza emocional um amor a Deus em todos os lugares, fazer de nossas obras um sacrifício único ao Senhor dos mundos, e nossa devoção e aspiração ser uma única adoração e uma auto entrega, dirigindo todo o ser para Deus em uma união total, é o meio para sair de uma existência mundana para uma existência divina. Este é o ensino do Gītā, de amor e devoção divinos, no qual o conhecimento, as obras e o anseio do coração se tornam um em uma unificação suprema, uma fusão de todas as suas divergências, um entrelaçamento de todos seus fios, em um amplo movimento de fusão e identificação.

337 *Pratyaksha*, o conhecimento intuitivo, a experiência espiritual direta.

338 *Dharmya*: lit., *compatível com o dharma*, com a lei.

339 *Samsāra*, o mundo das aparências iridescentes, sujeitas ao nascimento e morte.

340 *Mat-sthani*, habitam em Mim.

341 Se deve ler: *mas Eu não habito (inteiramente) nelas*.

342 Na *mat-sthani*. Tem que ser interpretado: *os seres habitam apenas numa parte de Mim, não na Minha totalidade*.

343 *Mama ātma*.

344 Let: *não habita (inteiramente) neles, não é contido por eles*.

345 *Ākāsha*, éter, espaço, o mais sutil dos cinco elementos.

346 Lit., *pressionando, apoiando em Minha Natureza* (comparar com VII, 5–7).

347 Lit., *sem força sob a força da Natureza (inferior)*.

348 *Udasinavad asina*.

349 Não um espírito nascido nela (N.d.A.).

350 *Manushim tanum ashritam*.

351 *Para bhāva*.

- 352 *Bhuta-maheshvara*.
- 353 Quando julgadas pelo Divino mestre eterno. (N.d.A.)
- 354 Os *asuras* são seres hostis do mundo mental e os *rakshasas* do mundo vital
- 355 *Daivi Prakriti*, a Natureza divina em oposição a natureza enganosa, *mohini Prakriti*, do verso anterior.
- 356 A Divindade alojada no corpo humano (N.d.A.)
- 357 *Nitya-yukta*.
- 358 *Jñāna-yajña*, sobre o significado desta expressão, ver IV, 33.
- 359 *Vishvatomukha*: Lit., *do rosto virado de cada lado* (X, 33).
- 360 *Mantra*.
- 361 *Ghee*, oferecido no fogo do sacrifício.
- 362 Os antigos textos sagrados indianos falam apenas de três Vedas, o quarto, o *Atharva Veda*, foi adicionado muito mais tarde.
- 363 *Amrita*.
- 364 *Sat* e *asat*.
- 365 IX, 17n.
- 366 Bebida sagrada que fazia parte do ritual védico.
- 367 O rei dos deuses védicos.
- 368 *Yoga-Kshēma*: lit., *aquisição e conservação* (dos bens materiais e espirituais). Aquele que se dedicou inteiramente ao Divino e Lhe remete sua vida material e espiritual, é espontaneamente levado sob a responsabilidade do próprio Divino e recebe Dele tudo o que precisa para suas necessidades materiais e para seu avanço espiritual.
- 369 *Avidhi-pūrvakam*: lit. indiretamente.
- 370 Lit., *que se alegra de todos os sacrifícios*.
- 371 *Prabhu* (V, 14).
- 372 *Deva*.
- 373 *Pitri*.
- 374 *Bhuta*, espírito elementar — os espíritos dos cinco elementos.
- 375 Austeridade.
- 376 O Habitante Eterno de todas as criaturas.
- 377 *Sama*, invariável em tudo e em relação a tudo (V, 19).
- 378 *Bhajanti* (VI, 31).
- 379 *Ananya-bhak*: lit., *com devoção para nenhum outro propósito*.
- 380 *Sadhu*, bom, justo.
- 381 *Dharma-ātma*.
- 382 Os *Rishis reais*, pertencem à casta *kshatriya* (guerreiros), à qual Arjuna pertence.

383 *Bhajasva mām* (VI, 31).

CANTO X

A) A SUPREMA PALAVRA DO GĪTĀ

O Senhor Abençoado disse:

1. “Ouça, ó Poderoso Guerreiro, Minha palavra suprema, que Eu falarei de Minha vontade para o bem de tua alma, agora que teu coração está se deleitando em Mim.”

O divino Avatar declara, em uma breve reiteração do resultado de tudo o que Ele foi dizendo, que essa e nenhuma outra é a palavra suprema que Ele prometeu revelar.

Este deleite do coração em Deus constitui o verdadeiro *Bhakti*, a sua essência (X, 10); representa a condição preliminar do comando para a ação dado ao seu instrumento humano, Arjuna.

2. “Nem os devas³⁸⁴ nem os grandes Rishis³⁸⁵ conhecem o Meu nascimento³⁸⁶, porque Eu sou, em todos os sentidos, a origem dos devas e dos Rishis.”

O Gītā harmoniza e concilia os elementos panteístas e teístas, que transcendem os termos mais elevados de nossa concepção e experiência espiritual. O Divino é o Eterno não nascido, o Ser transcendental que não tem origem. Mas, ao mesmo tempo, a Transcendência divina não é uma negação, nem é um Absoluto desprovido de relações com o Universo. É um Supremo positivo de onde derivam todas as relações cósmicas, todos os seres criados voltam a Ele, e só Nele encontram sua verdadeira e incomensurável existência.

Os deuses são grandes Poderes imperecíveis e Personalidades imortais que conscientemente informam, constituem e presidem as forças objetivas e subjetivas do cosmo. Os deuses são formas espirituais da Divindade eterna e original que descendem Dele em muitos processos do mundo. Suas próprias existências, natureza, poder, processo procedem de todas as maneiras, em cada princípio, em cada fio da verdade do transcendente Inefável.

3. “Quem Me compreende como o Não Nascido, o Sem-origem, e o Poderoso Senhor dos mundos e dos povos³⁸⁷, ele, entre os mortais, não é desviado pela ilusão e é liberado de todo pecado e mal.”

O Supremo que se torna toda a criação, embora a transcenda infinitamente, não é uma causa sem vontade, indiferente à sua criação. Ele é o poderoso Senhor dos mundos e dos povos que tudo governa, não apenas como força interior, mas do alto de sua transcendência suprema. Esta é a visão teísta do universo. Todas as incertezas da mente e da ação humana, as perplexidades, as inseguranças e a aflição do intelecto, da vontade, do senso moral, das solicitações vitais, das emoções e das sensações, derivam da maneira hesitante e incerta de conhecer e querer próprio da mente mortal, ofuscada pelos sentidos, *sammoha*. Porém, quando o homem apercebe a Origem divina de todas as coisas, quando seu olhar passa firmemente da aparência cósmica para a Realidade transcendente, e inversamente dessa Realidade para a aparência, ele é então libertado da confusão da mente, da vontade, do coração e dos sentidos. Atribuindo a tudo o seu valor sobrenatural e real, e não mais apenas o valor passageiro e aparente, ele descobre os nexos e conexões ocultos; ele orienta conscientemente toda sua vida e todos os seus atos ao seu objetivo elevado e verdadeiro, e os governa pela luz e poder que vem a ele do Divino dentro dele. Assim, ele escapa da cognição errada, da mentalidade

errada, a reação volitiva errada, do fenômeno sensorial errado, que originam nesta terra pecado, confusão e sofrimento.

4–5. “Compreensão, conhecimento, libertar-se da ilusão, perdão, verdade, autocontrole, calma interior, prazer e dor, criação e destruição, medo e coragem, honra e vergonha, não violência, equanimidade, contentamento, austeridade, generosidade, são os diferentes estados subjetivos³⁸⁸ das existências³⁸⁹ e todos os devires derivam de Mim³⁹⁰.”

Observando a colocação enfática das três palavras que derivam do verbo *bhu*, devir, *bhāvah*, *bhūtāni*, *bhavanti*, compreendemos que todas as existências são devires do Divino, *bhūtāni*, todos os estados e movimentos subjetivos são deles, como deles os devires psicológicos, *bhāvah*, e estas condições subjetivas menores, como os seus resultados aparentes e os estados espirituais mais elevados, são todos devires do Ser Supremo, *bhavanti matta eva*. O teísmo do Gītā não é um teísmo hesitante e encolhido, assustado pelas contradições do mundo, mas um teísmo que vê Deus como onisciente e onipotente, o único Ser original, que manifesta tudo em si — bem e mal, dor e prazer, luz e trevas — como matéria de sua própria existência, governando a Si mesmo o que em Si mesmo manifestou. Sem ser afetado por seus opostos ou amarrado à Sua própria criação, superando a Natureza, mas mantendo-se em estreita relação com ela, Ele é intimamente um com todas as criaturas, é o Espírito, Senhor, Amante, Amigo, Refugio delas e conduzindo-as dentro da profunda intimidade delas, onde se encontram as aparências mortais da ignorância, do sofrimento, do pecado e do mal, em direção à luz suprema, à bem-aventurança, à imortalidade e à transcendência. Tal é a plenitude do conhecimento libertador, cujo caráter é enfatizado neste canto em três versículos separados, cheio de promessas (3, 7 e 11).

6. “Os grandes Rishis³⁹¹, os sete Anciões do mundo, e os quatro Manus³⁹², são Meus devires³⁹³ mentais, deles procedem todas as criaturas vivas do mundo.³⁹⁴ “

Os grandes Rishis, nomeados aqui como nos Vedas, os sete Videntes originais, são os Poderes da inteligência daquela Sabedoria divina que desenvolveu tudo a partir da própria infinidade autoconsciente, *prajña purani*, desenvolvendo-os da gama dos sete princípios da própria essência³⁹⁵.

A eles se unem os quatro Manus eternos, pais espirituais do homem, enquanto a aura ativa da Divindade é quádrupla³⁹⁶ e a humanidade expressa essa Natureza através do seu quádruplo caractere. Eles, também, como indica seu nome, são seres mentais. Esses são os criadores desta vida, que depende da mente manifesta ou latente para sua ação; todos os seres são filhos ou descendentes deles.

7. “Aquele que conhece em seus princípios corretos esta Minha potência³⁹⁷ penetrante e este Meu Yoga, une-se a Mim por um Yoga audacioso; disso não há dúvida.”

A sabedoria do homem liberado não é, na visão do Gītā, uma consciência de impessoalidade abstrata e sem relações, uma quietude inativa. Sua mente e sua alma estão firmemente estabelecidas em um sentido constante, uma percepção integral de um mundo penetrado pela atuação e direção da presença do Divino Mestre do universo. O homem liberado está ciente da transcendência de seu espírito em relação à ordem cósmica, mas também está ciente de sua unidade com esta ordem pelo Yoga divino. E ele vê cada aspecto do transcendente, do cósmico e a existência individual em sua relação correta com a Verdade suprema e coloca tudo em seu devido lugar na unidade do Yoga divino.

Por meio deste Yoga, uma vez aperfeiçoado, estável e firme, ele é capaz de assumir qualquer equilíbrio da Natureza, qualquer condição humana, satisfazer qualquer ação sem nunca se separar da sua unidade com o Ser divino, sem qualquer perda de sua comunhão constante com o Mestre da existência.

8. “Eu sou a origem³⁹⁸ de tudo e de Mim tudo procede para o desenvolvimento da ação e movimento; ao conhecer isso, os sábios Me adoram³⁹⁹ com extasiada emoção⁴⁰⁰.”

Deus não cria a partir de um vazio — de um *Nihil* — ou de uma matriz insubstancial de sonho. Ele cria tomando de seu próprio ser, Nele a criação permanece, tudo está em seu ser e tudo deriva do seu ser. Esta verdade admite e supera a visão panteísta das coisas. “Vāsudeva é tudo”, *Vāsudevah sarvam* (VII,19); mas Vāsudeva é tudo o que aparece no cosmo porque Ele também é tudo o que não aparece e tudo o que nunca é manifestado.

Este conhecimento, transfere-se no plano afetivo, emocional e temperamental, torna-se um amor calmo e uma intensa adoração do Divino original e transcendental, acima de nós, o sempre presente Mestre entre nós, do Deus no homem e do Deus na Natureza. É, a princípio, uma sabedoria da inteligência, a *buddhi*; mas isso é acompanhado por um estado de emoção espiritualizada da natureza afetiva, *bhāva*. Esta mudança no coração e na mente é o começo de uma mudança total na natureza. Um novo nascimento interior, um novo crescimento nos prepara para a união com o objeto supremo do nosso amor e adoração, *mad-bhāva*. Aqui se encontra um intenso deleite de amor na grandeza, na beleza e na perfeição do Ser divino, que vê aonde for no mundo e acima do mundo, *prīti*. Esta profunda êxtase substitui o prazer exterior e distraído da mente na existência, ou melhor, atrai em si um deleite totalmente diferente e transforma, por uma maravilhosa alquimia, os sentimentos da mente e do coração e todos os movimentos dos sentidos.

9. “A consciência deles repleta de Mim, a vida deles totalmente entregue a Mim, iluminando um ao outro, falando mutuamente sobre Mim, eles estão sempre contentes e felizes.”

10. “A eles que assim estão em constante união Comigo e Me adoram com intensa delícia de amor⁴⁰¹, concedo o Yoga da compreensão⁴⁰², pelo qual eles chegam a Me.”

A partir do momento que este estado interior começa, mesmo na fase de imperfeição, o Divino confirma-o por meio da perfeição do Yoga da vontade e da inteligência. Ele ergue dentro de nós a lâmpada ardente do Conhecimento, destrói a ignorância da mente e da vontade separativas e se revela ao espírito humano.

Pelo Yoga da vontade e da inteligência, fundado em uma união iluminada de obras e conhecimento, a transição se efetua na passagem dos limites de nossa mente perturbada inferior para a imutável totalidade da Alma testemunha acima da natureza ativa. Mas agora por meio deste Yoga maior da *Buddhi*, fundado em uma união iluminada de amor e adoração com um conhecimento abrangente, a alma se eleva em um vasto êxtase até alcançar a inteira Verdade transcendental do Divino Absoluto, origem de tudo. O Eter-

no encontra o seu cumprimento no espírito e na natureza individuais, o espírito individual é exaltado desde o nascimento até as infinitudes do Eterno.

11. “Por compaixão por eles, alojado neles⁴⁰³, levanto a lâmpada ardente do conhecimento⁴⁰⁴ e dissipo as trevas que nascem da ignorância⁴⁰⁵.”

B) O DIVINO PODER DE TRANSFORMAÇÃO

Arjuna disse:

12. “Tu és o Brahman supremo, o supremo Refúgio, a suprema Pureza, o único Permanente, o divino Purusha, a Divindade primordial⁴⁰⁶, o Não Nascido, o Senhor que tudo permeia⁴⁰⁷.”

Arjuna aceita o ensinamento dispensado a ele pelo Divino Mestre. Sua mente já está livre de dúvidas e buscas; seu coração, não mais direito para o aspecto exterior do mundo e de sua desconcertante aparência, mas para o significado da origem suprema e suas realidades interiores, já está liberado da tristeza e aflição, tocado pela inefável felicidade da revelação divina. A linguagem em que Arjuna expressa sua aceitação enfatiza novamente a profunda integralidade desse conhecimento e sua finalidade e plenitude abrangentes. Ele aceita o Avatar, o Divino no homem que está falando com ele como o supremo *Brahman*, como o Todo e Absoluto supra cósmico da existência, em que a alma pode habitar quando surge desta manifestação e este devir parcial é sua fonte. Ele o aceita como a pureza suprema da Existência sempre livre, que se alcança após o meio da anulação do ego na imutável impessoalidade do eu, eternamente calma e quieta. Ele o aceita como o único Permanente, a Alma eterna, o divino *Purusha*. Aclama nele o Divino pri-

mordial, adora o Não nascido, Mestre de todas as existências, que se espalha, penetra e habita no coração de todos.

13. “Todos os rishis afirmam isso de Ti, assim como o divino vidente Nārada⁴⁰⁸, Asita, Devala e Vyāsa⁴⁰⁹ o proclamaram, e Tu mesmo me dizes.”

É uma sabedoria secreta que chega até nós pelos videntes, que viram a face desta Verdade, que escutaram a sua palavra e tornaram-se um com ela em si mesmos e no espírito. Ou pode-se também recebê-la intimamente por revelação e inspiração do Divino interior que acende em nós a lâmpada ardente do conhecimento.

14. “Minha mente sustenta a verdade de tudo isso que Tu me revelas, ó Keshava⁴¹⁰. Nem os deuses, nem os Titãs⁴¹¹, ó Senhor Abençoado, conhecem Tua manifestação.⁴¹²”

Uma vez revelado, este conhecimento deve ser aceito pelo consentimento da mente e da vontade, e com o deleite e a submissão do coração, os três elementos da completa fé mental, *shrāddha*. É assim que Arjuna o aceitou. Mas ainda permanecerá a necessidade dessa posse mais profunda no próprio eu de nosso ser, saindo do seu centro psíquico mais íntimo, é a aspiração da alma por aquela inexprimível realização permanente, da qual a fé mental é apenas um preliminar ou uma sombra, e sem a qual não pode existir uma união completa com o Eterno. Agora o caminho para chegar a essa realização foi consignado a Arjuna.

15. “Somente Tu conheces a Ti mesmo, ó Purushottama; origem de todos os seres, Senhor das criaturas, Deus dos deuses, Mestre do mundo!”

Arjuna aceita o Avatar não somente como o Maravilhoso que está além de qualquer possibilidade de expressão, que nada é suficiente para descrevê-Lo — “nem os Deuses, nem os Titãs, ó bendito Senhor, conhecem Tua manifestação” —, mas também como o Senhor das criaturas e a única causa divina eficiente de todos seus devires, Deus dos deuses de quem todas as divindades surgiram, Senhor do universo que se manifesta e governa de cima pelo poder de sua Natureza suprema e universal.

16. “Portanto revelas-me de Tuas auto manifestações divinas, sem nada omitir, as Tuas Vibhūtis⁴¹³ pelas quais Tu permeias os mundos.”

Por fim, Arjuna aceita em nós e entorno a nós que este Vāsudeva é todas as coisas por virtude dos poderes orientadores das *vibhutis* que permeiam o mundo, que em tudo habitam, que tudo constituem, os seus devires, *vibhutaya*.

17. “Como posso reconhecer-Te, ó Yogi, pensando em Ti em todos os lugares, em todos os momentos e em quais dos Teus aspetos devo meditar em Ti, ó Senhor Abençoado?”

Embora Arjuna aceite a revelação de Vāsudeva como tudo e embora seu coração esteja cheio do deleite disso, acha difícil ver Deus nas verdades aparentes da existência, descubri-Lo na Natureza e através do disfarce dos fenômenos do devir do mundo, enquanto tudo isso opõe-se à sublimidade desta concepção unificadora. Como aceitar em ver o Divino sob a aparência de homem e de animal, de objeto inanimado, no nobre e no vil, no suave e no terrível, no bem e no mal? Rende-se necessária pelo menos alguma sumaria indicação, algumas ligações e pontes de passagem, das ajudas indispensáveis de alguns apoios, pelo difícil esforço em direção à unidade. Então Arjuna requer indicações de orientação, pergunta a Krishna para uma enumeração completa e detalhada dos principais poderes do seu divino devir e deseja que nada falte a esta evocação, nada que o deixe confuso.

18. “Fala-me em detalhes do Teu Yoga⁴¹⁴ e da Tua Vibhūti⁴¹⁵, sem omitir algum detalhe, ó Janārdana⁴¹⁶; a Tua palavra é néctar da imortalidade⁴¹⁷ para mim e, por mais que ouça, nunca estou saciado”.

Aqui temos uma indicação no Gītā de algo que o próprio Gītā não exprime de modo explícito, mas que se encontra frequentemente nos Upanishads, e que posteriormente foi desenvolvido com uma visão de maior intensidade pelo Vaishnavismo e Shaktismo: a possibilidade para o homem de viver a plenitude do Divino na existência cósmica, no *ānanda* universal, no jogo da Mãe divina e na doçura e beleza de Deus, *Lila*.

O Senhor Abençoado respondeu:

19. “Pois bem, te descreverei dos Meus divinos Vibhūtis⁴¹⁸, mas apenas algumas de Minhas principais preeminências, ó Melhor dos Kurus, pois sem fim são os detalhes da Minha auto extensão no universo.”

A continuação deste canto nos fornece uma descrição resumida das principais manifestações, dos sinais preeminentes da força Divina presente nas coisas e nas criaturas do universo. À primeira vista parece que foram dados desordenadamente, sem uma ordem preestabelecida, mas ainda podemos desengajar um certo princípio na enumeração. Este canto é chamado de *Vibhūti Yoga* — um Yoga indispensável! De fato, devemos identificar-nos imparcialmente com o divino Devir universal em toda a sua extensão, devemos, ao mesmo tempo, perceber que neste Devir existe um poder de evolução ascendente, uma crescente intensidade da revelação Divina nas existências, um segredo hierárquico que nos carrega para cima a partir das primeiras aparências ocultas e conduz-nos, através de formas cada vez mais elevadas, em direção à Natureza ideal do Divino universal.

20. “Eu sou o Ser⁴¹⁹ que habita dentro de todos os seres⁴²⁰, ó Gudākesha⁴²¹. Eu sou o começo, o meio e o fim de todos os seres.”

Esta enumeração resumida começa com uma declaração do princípio primordial que fundamenta todo o poder desta manifestação no universo. Em cada ser e em cada coisa, Deus habita escondido, mas pode ser descoberto. É este Ser divino interior, escondido da mente e do coração que Ele habita, que o tempo todo evolui movimenta e dirige as mutações de nossa personalidade no Tempo e de nossa existência sensorial no Espaço — Tempo e Espaço que constituem o movimento conceitual e a extensão do Divino em nós.

21. “Entre os Adityas⁴²² Eu sou Vishnu; entre as luzes e esplendores Eu sou o Sol radiante; entre os Maruts⁴²³ Eu sou Marishi⁴²⁴; entre os corpos celestes Eu sou a Lua.”

De todos esses seres vivos, divindades cósmicas, criaturas super-humanas, infra-humanas e subumanas, e de todas as qualidades, poderes e objetos, o primeiro, o principal, o maior em qualidade de cada classe, é um poder especial do Divino Devir.

No outro extremo da escala, Ele é o Sol entre os radiantes, *Meru* entre os picos do mundo, Ganges entre os rios e assim por diante.

22. “Entre os Vedas Eu sou o Sama Veda⁴²⁵; entre os deuses sou Vasava⁴²⁶; Eu sou a mente⁴²⁷ entre os sentidos e nos seres vivos sou a consciên-

cia⁴²⁸.”

23. “Eu sou Shiva entre os Rudras⁴²⁹; sou Vittesha entre os Yakshas e os Rakshasas⁴³⁰; entre os Vasus⁴³¹ sou Pāvaka⁴³² e Meru⁴³³ entre os picos das montanhas.”

24. “E conhece-me, ó Pārtha, dos sumos sacerdotes saiba que Eu sou o guru Brihaspati⁴³⁴; Eu sou Skanda⁴³⁵, o deus da guerra, entre os generais; entre as águas, sou o oceano.”

25. “Eu sou Bhrigu⁴³⁶ ente os grandes Rishis; entre as palavras Eu sou a sagrada sílaba OM; entre as orações Eu sou o Japa⁴³⁷ e entre as cordilheiras sou o Himalaia.”

26. “Eu sou Ashvattha⁴³⁸ entre todas as plantas e árvores; Eu sou Nārada⁴³⁹ entre os divinos videntes, Chitrarathā entre os Gandharvas⁴⁴⁰ e entre os Siddhas⁴⁴¹ o Muni Kapila⁴⁴².”

27. “Entre os cavalos, saiba que Eu sou Uchchaihshravā, nascido do néctar⁴⁴³, e Airavata entre os majestosos elefantes; e dos homens Eu sou o rei dos homens.”

28. “Entre as armas Eu sou o raio divino; entre as vacas Eu sou Kamadhuk⁴⁴⁴; sou Kāndapa⁴⁴⁵ entre os progenitores; entre as serpentes Eu sou Vāsuki.”

29. “Entre os Nagas⁴⁴⁶ sou Ananta⁴⁴⁷; entre as criaturas do mar Varuna⁴⁴⁸; entre os pitris⁴⁴⁹ sou Aryaman⁴⁵⁰, e entre aqueles que mantem a regra e a lei sou Yama⁴⁵¹.”

30. “Sou Prahlāda entre os titãs⁴⁵²; Eu sou o Tempo⁴⁵³, guia de tudo que é calculado e medido; entre os animais da floresta sou o rei das feras, e entre os pássaros Vainateya⁴⁵⁴.”

31. “Eu sou o vento entre os purificadores; Eu sou Rāma⁴⁵⁵ entre os guerreiros, e Eu sou Makāra⁴⁵⁶ entre os peixes; entre os rios sou o Ganges.”

32. “Da criação Eu sou o começo e o fim e também o meio, ó Arjuna; Eu sou o conhecimento espiritual entre as muitas filosofias, artes e ciências; Eu sou a lógica de quem debate.”

Todas as criaturas são Seus poderes e efeitos em sua própria Natureza, *vibhūti*. Ele é a origem de tudo o que eles são, seu começo; Ele é o seu apoio em seu status em constante mudança, seu meio; Ele é o seu fim também, a culminação ou a desintegração de cada coisa criada em sua cessação ou em seu desaparecimento.

33. “Eu sou a letra A entre as letras, o dual entre as palavras compostas⁴⁵⁷; Eu sou o Tempo⁴⁵⁸ imperecível; Eu sou o Mestre e Ordenador [de todas as existências] cujas faces estão por toda parte⁴⁵⁹.”

Deus é o Tempo imperecível, sem começo e sem fim; este é o Seu poder mais evidente de devir e a essência de todo o movimento universal. Nesse movimento do Tempo e do Devir, Deus aparece, na nossa concepção ou experiência Dele, pela evidência de Suas obras, como o Poder divino que ordena e coloca todas as coisas e cada movimento em seus lugares. Em sua forma de Espaço, é Ele que vemos em todas as direções, com seus milhões de corpos, miríades de mentes, manifestos em cada existência; vemos seus rostos em todos os lados.

34. “Eu sou a morte que tudo devora e o nascimento das coisas destinadas a ser. Entre as qualidades femininas sou a glória, a beleza, a fala, a memória, a inteligência, a firmeza e o perdão.”

No universo de Deus nos aparece também como o espírito universal de destruição que parece criar para depois desfazer suas criações no final. E, no entanto, seu Poder de devir nunca cessa de seu funcionamento, enquanto o renascimento e a força de novas criações sempre andam juntas com a força da morte e da destruição.

35. “Eu também sou o grande Sama⁴⁶⁰ entre os mantras, entre as métricas poéticas sou o Gāyatrī⁴⁶¹; Eu sou Mārga-shīrsha⁴⁶², o primeiro dos meses; Eu sou a primavera, a mais bela das estações.”

36. “Eu sou, no jogo⁴⁶³ dos astutos, o espírito do risco; Eu sou a resolução, perseverança e vitória; Eu sou a qualidade sāttvica⁴⁶⁴ do bem.⁴⁶⁵”

37. “Eu sou Krishna entre os Vrishnis⁴⁶⁶, Arjuna entre os Pandavas⁴⁶⁷; Eu sou Vyāsa⁴⁶⁸ entre os sábios; Eu sou Ushanas⁴⁶⁹ entre os poetas videntes.”

O mesmo Krishna que, no seu ser divino interior, representa a Divindade em forma humana, é, no seu ser exterior e humano, o líder da sua época, o herói dos Vrishnis. O *Avatar* é ao mesmo tempo a *Vibhūti*.

38. “Eu sou o domínio e o poder de todos que governam, domam e vencem e a sabedoria política de todos quem tem conquista e sucesso; Eu sou o silêncio das coisas secretas e o conhecimento do conhecedor.”

39. “E também Eu sou a semente⁴⁷⁰ de todas as existências, ó Arjuna; nada de móvel ou imóvel, de animado ou inanimado pode existir sem Mim.”

O Divino é a semente de todas as criaturas, e desta semente elas são os ramos e as flores. Somente o que existe no gérmen do próprio ser deles pode se desenvolver na Natureza.

Qualquer que seja a variedade de graus de manifestação, todos os seres são, de alguma forma e segundo a natureza deles, poderes da Natureza da Divindade.

40. “Não há numeração ou limite para Meu divino Vibhūtis, ó Parantapa⁴⁷¹; o que eu falei, nada mais é do que um desenvolvimento resumido e dei apenas a luz de algumas indicações.”

41. “Qualquer criatura bela e gloriosa que veio ao mundo, qualquer ser que seja poderoso, sabe que se originou de uma partícula potente e intensa da Minho existência.”

42. “Mas que necessidade tu tens de conhecer essas infinidades de detalhes, ó Arjuna? [Lembra-te que] estou aqui neste mundo e em todos os lugares, apoio todo este universo com uma porção infinitesimal de Mim mesmo.”

Todas as categorias, os genros, as espécies e todos os indivíduos, são *vibhutis* do Um. Mas como Ele se torna aparente graças ao seu poder, a sua evidência nos aparece de forma particular em tudo o que tem um valor preeminente ou parece agir com uma força poderosa. Consequentemente, podemos vê-lo especialmente naqueles em que o poder da natureza dessa espécie atinge a mais alta manifestação e a mais alta orientação auto reveladora. De certo modo, são estes das *vibhutis*.

Todavia o poder e a manifestação mais elevados ainda são uma revelação parcial do Infinito; até mesmo todo o universo é informado por uma pe-

quena parte de sua grandeza, iluminado por um raio de seu esplendor, glorioso com um leve toque de seu deleite e beleza. Em suma, esta é a essência da enumeração, o resultado que carregamos, o centro do seu significado.

384 *Sura*, outro nome dos deuses.

385 *Maharishi*, videntes e sábios da época védica (V, 25).

386 *Prabhāva* (VII, 6).

387 *Loka-maheshvara*.

388 *Bhāvah* (pl.de *bhāva*), devires subjetivos, estados e movimentos psicológicos (VII, 12–14).

389 *Bhūtāni*, os seres criados, que são também devires.

390 *Bhavanti matta eva*.

391 *Maharishi* (X, 20).

392 Os pais espirituais da humanidade.

393 *Bhāva*.

394 *Praja*: lit., *progenitura*, *seres animados*.

395 Corresponde aos setes mundos da manifestação cósmica. Os três mundos inferiores são nomeados no mantra védico, “*Om bhūr bhuvar svar*” (*Bhu loka* - plano físico; *Antarīksha loka* — plano astral; *Swarga loka* — plano celestial) e são respetivamente o mundo físico, o mundo vital ou intermédio, o mundo mental, cujo cume mais elevado é representado pelo mundo celestial dos deuses. Os Vedas falam também de um quarto, *brihat* ou *ritam brihat*, e de três mundos supremos que não nomeiam. A estes últimos os *Puranas* atribuem posteriormente os nomes: *jñāna*, *tapas* e *satya*. O Vedānta corresponde a esses setes mundos, setes formas de existência, setes princípios psicológicos: *anna*, *prāna*, *manas*, *vijñana*, *ānanda*, *chit* e *sat* (cfr. Sri Aurobindo, *O Segredo dos Vedas*).

396 Em seus aspectos de Conhecimento, Poder, Harmonia e Obra (N.d.A.). Em seus atributos de sabedoria e conhecimento, de poder e energia, de harmonia e beleza, de habilidade e perfeição, que correspondem aos quatros grandes aspectos ou personalidades da Mãe divina; Maheshvari, Mahakali, Mahalakshmī e Mahasarasvati (cfr. Sri Aurobindo, *A Mãe*, Cap.VI).

397 *Vibhūti*, potência e soberania divinas manifestadas no mundo.

- 398 *Prabhāva* (VII, 6).
- 399 *Bhajante*.
- 400 *Bhāva-samanvita*, em um movimento intenso e concentrado da natureza emotiva.
- 401 *Bhajatām prīti-pūrvakam*.
- 402 *Buddhi-Yoga* (II, 49).
- 403 *Ātma-bhāva-stha*, mantendo-Me na natureza deles.
- 404 *Jñāna-deepa*.
- 405 *A-jñāna*.
- 406 *Adi-deva*, o primeiro dos deuses.
- 407 *Vibhu*, o Divino imanente que tudo permeia.
- 408 *Devarshi Nārada*, um dos rishis divinos, mensageiros dos deuses.
- 409 O suposto autor do Mahābhārata.
- 410 Dos longos cabelos.
- 411 Danava, titãs da mitologia hindu, uma categoria de asura.
- 412 *Vyakti*.
- 413 Os *poderes orientadores da Divina manifestação* em todos os seres, aqueles nos quais os divinos poderes (força, beleza, conhecimento, amor etc.) manifesta-se com maior evidência: uma espécie de protótipo ou modelo. Eles são manifestações parcialmente conscientes da sua origem divina, enquanto o *avatar* é uma manifestação completa, plenamente consciente do Supremo. Vibhūti (f.) é geralmente traduzido como força, poder, manifestação, glória.
- 414 IX, 5c.
- 415 *Manifestação*. .
- 416 Libertador dos homens; lit., *que põe fim aos nascimentos*.
- 417 *Amrita*, a bebida dos deuses, símbolo de Ānanda, felicidade e plenitude divinas
- 418 Manifestações.
- 419 *Ātman*.
- 420 *Bhuta*.
- 421 Aquele que dominou o sono.
- 422 Uma categoria de deuses, doze seres refulgentes.
- 423 Divindade do vento.
- 424 Tempestade.
- 425 Mencionado pela sua beleza musical.
- 426 Um dos nomes de Indra.
- 427 *Manas*, a mente sensorial que cumpre a síntese das sensações e as transforma em percepções; é chamada também de *sentido interior*.

- 428 *Chetana*.
- 429 Deuses védicos.
- 430 Seres do mundo vital (IX, 12); *Vittesha* ou *Kurbera* é o Senhor das riquezas.
- 431 Oitos seres vitalizadores.
- 432 O *purificador*, ou seja, Agni, o fogo.
- 433 A montanha mítica que marca o centro do mundo.
- 434 Guru dos Devas, preceptor de Deus.
- 435 Deus da guerra, filho de Shiva e Pārvatī.
- 436 Um dos *Saptarishis*, o primeiro compilador da predição astrológica.
- 437 Repetição continua de um nome sagrado ou de um mantra.
- 438 Arvore sagrada (*ficus religiosos*) que é presente em muitas lendas indianas. É embaixo de um *Ashvattha* que Budha recebeu a iluminação.
- 439 X, 13.
- 440 Músicos celestes.
- 441 *Siddha*, quem alcançou a *siddhi*, perfeição.
- 442 *Muni*, sábio; Kapila é o fundador da filosofia Sāmkhya.
- 443 Durante a criação do mundo, os *suras* e os *asuras* chacoalharam o oceano para obter a bebida da imortalidade (*amrita*); outros tesouros saíram, entre estes o cavalo Uchchaisravā, o elefante branco Airavata e a vaca da abundância (veja no próximo versículo).
- 444 A vaca da abundância (III, 10).
- 445 Deus do amor.
- 446 Cobras lendárias.
- 447 Cobra mítica das mil cabeças que vigila sobre Vishnu no seu repouso cósmico.
- 448 Deus védico das águas.
- 449 Os *pitris*, defuntos, ancestrais divinizados.
- 450 Deus védico, Senhor do Sacrifício.
- 451 Senhor da morte, guardião do *dharma*.
- 452 Os *daityas* (X, 14n).
- 453 Princípio da numeração (veja versículo 33).
- 454 *Garuda*, o pássaro veículo de Vishnu, filho de Vinata.
- 455 Encarnação de Vishnu e herói do Rāmāyana.
- 456 Crocodilo, jacaré.
- 457 *Dvandva*, umas das regras pela formação das palavras compostas em sânscrito.
- 458 *Kala*.

- 459 *Vishvatomukha* (IX, 15).
- 460 *Brihat-saman*. Um dos maiores hinos do Sama Veda.
- 461 O sagrado *mantra*, cujo conhecimento é transmitido aos bramimos no momento da iniciação (*upanayana*).
- 462 Correspondente aos meses de novembro-dezembro.
- 463 Lit. *o jogo dos dados*.
- 464 *Sattva*.
- 465 *Sattvavat*.
- 466 Os Vrishnis são um clã, cuja Krishna (Vāsudeva) é membro (I, 41).
- 467 Os Pandavas são filhos de Pandu, e Arjuna (Dhananjaya) é um deles.
- 468 O pressuposto autor do Bhagavad Gītā.
- 469 Preceptor dos asura, renomado pela sua sabedoria.
- 470 *Bija*.
- 471 Exterminador de inimigos; lit. *consumidor de inimigos*.

A VISÃO DO ESPÍRITO UNIVERSAL

A) O TEMPO DESTRUIDOR

Arjuna disse:

1. “O mais alto segredo⁴⁷² espiritual do princípio do Eu⁴⁷³, a Tua compaixão o revelou para mim; Tuas palavras dissiparam a minha ilusão⁴⁷⁴.”

A ilusão que persistentemente possui os sentidos e a mente do homem — a ideia que as coisas existem por vontade própria, separadas de Deus, ou que algo sujeito à Natureza pode ser automovido e autodirigido -, esta ilusão que era a causa das dúvidas de Arjuna, da sua perplexidade e recusa de agir, é dissipada.

2. ”Te escutei falar do nascimento e da morte dos seres, ó Olhos de Lótus⁴⁷⁵, e da grandeza imperecível da Alma Divina consciente.”

Tudo é um Yoga do grande Espírito eterno nas coisas e todos os acontecimentos são o resultado e a expressão deste Yoga; a Natureza inteira está repleta da Divindade secreta e age ativamente para revelá-La. Mas Arjuna gostaria também de ver a forma e o corpo do Divino, se fosse possível. A visão do *Purusha* universal é uma das passagens mais conhecidas e poderosamente poéticas do Gītā, mas o lugar que pertence a ela no pensamento da obra não aparece imediatamente. Essa visão é, como proposto, um símbolo poético e revelador e devemos ver como é conduzida e qual é a intenção e desco-

brir também o que ela representa nos seus aspectos significativos, antes de capturar seu significado. Arjuna o convida em seu desejo de contemplar a imagem viva, a grandeza visível do Divino invisível, a própria personificação do Espírito e Poder que governa o universo. Ele pede por esta visão universal e abrangente, porque é assim que deve receber, do espírito revelado no universo, o comando de cumprir a sua missão na ação cósmica.

3. “Com certeza é como Tu mesmo Te descreveu, ó Senhor supremo⁴⁷⁶; Eu desejo ver a Tua forma e corpo divino⁴⁷⁷, ó Purushottama.”

4. “Se Tu me consideras capaz de Te contemplar, ó Senhor⁴⁷⁸, ó Mestre do Yoga⁴⁷⁹, então mostra-me Teu Eu⁴⁸⁰ imperecível.”

O Senhor Abençoado disse:

5. “Contempla, portanto, ó Pārtha, as centenas e milhares de formas divinas que revesto, várias em natureza, forma e cor.”

6. “Contempla os Adityas, os Vasus, os Rudras, os dois Ashvins e os Maruts⁴⁸¹; contempla as muitas maravilhas que ninguém viu, ó Bhārata. “

7. “Contempla o universo inteiro e tudo o que contém de animado e de inanimado, unificado⁴⁸² dentro Meu corpo, ó Gudākesha, e tudo o mais que desejares ver.”

O ponto dominante (da visão que se abre na frente de Arjuna), o significado central, é a visão do Um no Múltiplo, do Múltiplo no Único — e todos são o Um. É esta visão que aos olhos do Yoga divino, libera, justifica, explica tudo o que é, foi e será. Uma vez percebida e considerada, essa visão atinge o machado brilhante de Deus na raiz de todas as dúvidas e perplexidades e aniquila todas as negações e oposições. Se a alma pode alcançar a unidade com o Divino que essa visão revela — Arjuna ainda não o realizou, portanto é aterrorizado daquele que vê — até mesmo o mais terrível no mundo perde seu terror.

8. “O que tens de ver, estes teus olhos humanos não podem capturar; mas há um olho divino (uma visão íntima) e esse olho eu agora te dou. Contempla-me em Meu Yoga divino.”

O olho humano só pode ver as aparências externas das coisas e cria formas simbólicas separadas, capazes de revelar somente algum aspecto do Mistério eterno.

Sanjaya disse:

9–14. “Tendo falado assim, ó Rei⁴⁸³, o Mestre do grande Yoga, Hari⁴⁸⁴, mostrou a Pārtha Sua forma suprema. É a Divindade infinita cujas faces são em todos os lugares⁴⁸⁵ e em quem estão todas as maravilhas da existência, que multiplica interminavelmente todas as muitas revelações magníficas de Seu ser, uma divindade cósmica vendo com inumeráveis olhos, falando de inúmeras bocas, armadas para a batalha com inúmeras armas divinas erguidas, gloriosa com ornamentos de divina beleza, vestida com vestes celestiais, ornada com guirlandas de flores divinas, perfumadas com perfumes divinos. Tal é a luz do corpo deste sublime Ser como se mil sóis tivessem surgido de uma vez no céu. O mundo inteiro dividido em multidões e ainda unificado é visível no corpo do Deus dos deuses. Arjuna o vê⁴⁸⁶ e estupefato e arrepiado de emoção ele se curva e adora com palavras de admiração e de mãos postas diante a tremenda visão, assim falou”.

Arjuna disse:

15. “Ó Deus, em Teu corpo, vejo todos os deuses e a multiplicidade de vários seres; Brahma⁴⁸⁷, o Senhor criador⁴⁸⁸, sentado na flor de Lotus e os Rishis e as serpentes celestiais⁴⁸⁹.”

16. “Eu vejo inúmeros braços e ventres e olhos e rostos, eu vejo Tuas formas infinitas⁴⁹⁰ em cada lado, mas eu não vejo Teu fim, nem Teu meio, nem Teu começo, ó Senhor do universo⁴⁹¹, ó Forma universal⁴⁹².”

17. “Eu Te vejo coroado com diadema, segurando Tua clava e Teu disco⁴⁹³, difícil de discernir porque Tu ardes em uma massa luminosa de energia⁴⁹⁴ em volta de mim, uma chama envolvente, um fogo brilhante de Sol Imensurável⁴⁹⁵.”

18. “Tu és o supremo Imutável⁴⁹⁶ que devemos conhecer, Tu és a elevada fundação e morada⁴⁹⁷ do universo, Tu és o guardião imperecível das leis eternas, Tu és a Alma sempiterna⁴⁹⁸ da existência.”

19. “Eu Te vejo sem fim, meio ou começo, de força infinita, de inumeráveis braços, o Sol e a Lua são os Teus olhos, Tu tens uma face de fogo ardente e Tu ardes em tudo o universo com a chama⁴⁹⁹ de Tua energia.”

Na grandiosidade desta visão há também a imagem aterrorizante do Destruidor. Esse imensurável Poder, sem fim, meio ou começo, é Aquele em que tudo começa, onde tudo existe e termina. Esse Divino abraça os mundos com seus inúmeros braços e os destrói com suas inúmeras mãos.

20. “O espaço entre a terra e o céu está repleto de Ti; vendo Tua forma ardente e espantosa, os três mundos⁵⁰⁰ estão imersos em dor e sofrimento, ó poderoso Espírito.”

21. “A multidão dos deuses⁵⁰¹ Te penetra, apavorados, em adoração; os Rishis⁵⁰² e os Siddhas⁵⁰³ clamando “Que haja paz e felicidade”⁵⁰⁴, Te louvem com muito respeito.”

22. “Os Rudras, os Adityas, os Vasus e os Sadhyas, os Vishvedevas, os Ashvins, os

Maruts e os Ushmapas⁵⁰⁵, as legiões dos Gandharvas⁵⁰⁶, dos Yakshas⁵⁰⁷, dos Asuras⁵⁰⁸ e dos Siddhas⁵⁰⁹ Te contemplam repletos de admiração.”

23. “Vendo Tua imensa figura das inúmeras bocas e olhos, ó Guerreiro Poderoso⁵¹⁰, dos inúmeros braços, pernas, pés e ventres, terrível com inúmeros dentes, os mundos e suas nações estão abalados e em angústia, assim como eu estou neste momento.”

24. “Te vejo, tocando o céu, resplandecente, de mil tons, com bocas abertas e enormes olhos ardentes; a minha alma está perturbada e afligida e não encontro paz e serenidade.”

25. “Enquanto eu olho para Tuas bocas terríveis com muitos dentes de destruição, Teus rostos como o fogo da Morte e do Tempo⁵¹¹, eu perco o sentido das direções e não encontro paz. Volta o teu coração para graça, ó Deus dos deuses⁵¹²! Refúgio de todos os mundos!”

26–27 “Os filhos de Dhritarāshtra, com a multidão de reis e heróis, Bhīshma, Drona e Karna⁵¹³, juntamente com os principais guerreiros do nosso lado, estão se precipitando em Tuas presas e mandíbulas terríveis e alguns são vistos com cabeças esmagadas e sangrando capturados entre Teus poderosos dentes.”

28. “Assim como as correntes de numerosos rios escorrem impetuosamente em direção ao oceano, todos esses heróis do mundo dos homens se precipitam em Tuas bocas chamejantes.”

29. “Como um enxame de mariposas se joga apressadamente encontro a sua destruição na chama que alguém acendeu, assim todas as criaturas com velocidade crescente se jogam em Tuas mandíbulas por sua condenação.”

30. “Tu lambes as regiões ao redor com Tuas línguas e Tu engole todas as criaturas em tuas bocas ardentes; todo o mundo está repleto do brilho de Tuas energias; ferozes e terríveis são Teus lustres e eles nos queimam, ó Vishnu.”

31. “Me diga quem tu es, Tu que usas esta forma feroz. Saudação a Ti, ó Suprema Divindade⁵¹⁴, transforma Teu coração à graça! Quero conhecer Teu vasto Ser original, pois não conheço a vontade de Teu agir⁵¹⁵.”

Este último grito de Arjuna põe em evidência o duplo significado da visão. Esta é a imagem do Ser supremo e universal, que cria eternamente, pois Brahma, o Criador, é uma das divindades vistas em seu corpo, Ele o preservador da existência no mundo, pois Ele é guardião das leis eternas, mas Ele é também o eterno destruidor, que destrói para poder criar novamente, Ele é o Tempo, a Morte, Rudra (Shiva), o dançarino da dança calma e terrível, quem é Kali com sua guirlanda de crânios pisoteando nua em batalha, manchada com o sangue dos massacrados Titãs, quem é o ciclone, o incêndio e o terremoto, a dor, a fome, a revolução e a ruína, e o oceano que engole. E é esse último aspecto Dele que Ele apresenta no momento.

É um aspecto a partir do qual a mente humana espontaneamente se afasta e se esconde como o avestruz que enterra sua cabeça para que talvez, não vendo, não seja visto pelo Terrível. A fraqueza do Coração humano deseja apenas verdades agradáveis e reconfortantes ou, na sua ausência, fábulas deleitosas; não quer a verdade em sua totalidade em que há muito que não é agradável e confortável, mas difícil de entender e mais difícil de suportar.

Colocar de lado a responsabilidade por tudo o que nos parece mal ou terrível sobre os ombros de um Diabo semi-onipotente, ou colocá-lo de lado como parte da Natureza, fazendo uma oposição intransponível entre a natureza do mundo e a Natureza de Deus, como se a Natureza fosse independente de Deus, ou para jogar a responsabilidade sobre o homem e seus pecados,

como se ele tivesse uma voz preponderante na construção deste mundo ou pudesse criar algo contra a vontade de Deus, são subterfúgios cômodos nos quais o pensamento religioso da Índia nunca se refugiou.

Temos que olhar com coragem para a realidade e ver que é Deus e ninguém mais, que criou este mundo em seu ser e que assim Ele o criou, como nós o vemos. As discórdias do mundo são as discórdias de Deus e somente aceitando-as e progredindo através delas alcançaremos as maiores concórdias de Sua harmonia suprema, os cumes, as imensidades vibrantes do Seu *ānanda* cósmico e transcendente. O problema levantado pelo Gītā e a solução que ele dá exigem esse caráter da visão do Espírito do Mundo. Por que deveria ser assim que o Todo-Espírito se manifesta na Natureza? Qual é então, o significado desta chama criadora e devoradora que é a existência mortal, dessa luta mundial, dessas constantes e desastrosas revoluções, desses esforços e dessas angústias, desse doloroso parto e desse perecimento das criaturas? Arjuna fórmula a velha pergunta e exprime a prece eterna.

O Senhor Abençoado disse:

32. “Eu sou o Espírito do Tempo destruidor do mundo, surgido de estatura enorme para a destruição dos povos. Mesmo sem ti, todos esses guerreiros alinhados nos exércitos adversários, cessaram de existir.”

Não significa que o Divino é só o Espírito-Tempo ou que toda a essência do Espírito-Tempo seja a destruição. Mas é esta a vontade atual das suas ações, *pravritti*. A espiritualidade indiana sabe que Deus é Amor, Paz e Eternidade plena, — o Gītā, que nos apresenta essas imagens terríveis, fala do Divino que incorpora a si mesmo nelas como o amante e o amigo de todas as criaturas, *suhndain sarvabhūtānām*.

Tenho um projeto a longo prazo, diz o Divino, que realizarei infalivelmente e nenhuma participação ou abstenção de qualquer ser humano pode impedir, alterar ou modificar; tudo é já cumprido no olho eterno da Minha vontade antes que o homem na terra possa pensar em começá-lo. Eu como tempo tenho que destruir as velhas estruturas e construir um novo reino, poderoso e magnífico. Tu como instrumento humano do divino Poder e Sabedoria nesta luta que não podes impedir, tem que combater a batalha pela justiça e matar e conquistar teus adversários. Tu, como alma humana na Na-

tureza, tens que desfrutar dos frutos que te ofereço, o império do direito e da justiça. Que isso seja suficiente para te, ter a alma unida a Deus, para receber seu comando, cumprir a Sua vontade, para ver com calma um propósito Supremo cumprir-se no mundo. O homem pode ir além da luta e da batalha somente quando descobrir a mais alta lei da sua imortalidade.

A destruição se move sempre junto com a criação — simultaneamente ou em movimentos alternados — e é através da destruição e a renovação que o Senhor da Vida assegura o longo trabalho de preservação. A destruição é, portanto, a primeira condição para o progresso. Interiormente, o homem que não destrói as próprias formações inferiores não pode elevar-se a uma existência maior. Exteriormente, também a nação, a comunidade ou a raça que recusa durante um longo período de tempo de destruir as suas antigas formas de vida, acaba se destruindo, ou envelhece e morre, e das suas ruínas surgem novas nações e raças.

33. “Ergue-te, pois, obtém a glória, conquista os teus inimigos e desfruta de um reino opulento. Por Mim, e nenhum outro, eles já estão mortos; seja simplesmente o instrumento [da destruição deles], ó Savyasāchi⁵¹⁶.”

34. “Mata Drona, Bhīshma, Jayadratha e Karna e todos os demais heroicos guerreiros, que já foram mortos por Mim; não sofres nem te angustias. Luta e conquistarás teus adversários na batalha.”

Esta é a ordem final e imperiosa dada ao protagonista da batalha do mundo. O fruto desta grande e terrível ação é prometido e profetizado a Arjuna, não como um fruto que ele desejava — pois por este fruto não deve haver apego —, mas como resultado da vontade Divina: a glória que o Divino concede a si mesmo através da sua *Vibhūti*. Assim, é o comando final e convincente para a ação dada ao protagonista da batalha mundial.

B) O DUPLO ASPECTO

Sanjaya disse:

35. “Tendo ouvido essas palavras de Keshava⁵¹⁷, Kiriti⁵¹⁸, com as mãos juntas e tremendo, reverenciou novamente e com voz tremula e aterrorizada, curvando-se disse a Krishna”

Arjuna disse:

36. “Com razão, ó Krishna, o mundo exulta e se alegra cantando Teu nome. Os Rakshasa fogem aterrorizados em todas as direções e a multidão dos Siddhas se prostram diante de Ti em adoração.”

Enquanto Arjuna ainda está sob o efeito do aspecto terrível desta visão, as primeiras palavras que pronuncia depois que o Divino falou, exprimem eloquentemente uma maior elevação e uma realidade tranquilizadora por trás da face da morte e da destruição. O nome e a proximidade do Divino hão algo que enche de alegria o coração do mundo. Isto é o profundo sentido da visão. A face escura de Kali revela-se como a face da Mãe, e mesmo em meio à destruição percebem-se os braços protetores do Amigo das criaturas; no meio do mal a presença de uma Benevolência pura inalterável, e na morte o Mestre da Imortalidade. Os *Rakshasas*, gigantes e ferozes poderes das trevas, aterrorizados pelo Rei da ação divina, fogem destruídos, derrotados, dominados. Mas os *Siddhas*, os completos e perfeitos, que conhecem e cantam os nomes do Imortal e vivem na verdade de seu ser, prostram-se diante de cada forma Dele porque sabem o que cada forma consagra e significa. Ninguém tem necessidade real de ter medo, exceto os que devem ser destruídos: o mal, a ignorância, os véus da Noite, os poderes Rakshasicos. Cada movimento e ação de Rudra, o Terrível, há como último proposito a perfeição, a altura e a plenitude divinas.

37. “Como eles não deveriam Te homenagear, ó grande Espírito⁵¹⁹? Pois tu és o Criador e Fazedor original das obras e maior até do Brahma criativo. Ó Tu Infinito, ó Tu Senhor dos deuses⁵²⁰, ó Tu Morada do Universo, Tu és o Imutável e Tu és o que é e o que não é⁵²¹, e Tu és tudo o que é Supremo⁵²².”

A real criação divina é eterna; é o Infinito manifestado sempiternamente nas coisas finitas, o Espírito que se esconde e se revela para sempre em sua infinidade infinita de almas, na maravilha de suas ações e na beleza de suas formas. Mas o que ele é além de tudo é o Supremo, que mantém tudo o que é mutável na única eternidade de um Tempo ao qual tudo está sempre presente.

38. “Tu és a antiga Alma⁵²³ e a primeira e original Divindade⁵²⁴ e o supremo lugar de repouso deste Tudo; Tu és o conhecedor e aquilo que deve ser conhecido e o status mais elevado; o infinito na forma⁵²⁵, por Ti se estendeu o universo.”

Ele é o Conhecedor que desenvolve no homem o conhecimento de si mesmo, do mundo e de Deus; Ele é o único Objeto de todo saber que se revela ao coração, à mente e à alma do homem, para que cada nova forma de abertura de nosso conhecimento represente um desdobramento parcial de suas manifestações que se exerça até o ápice no qual Ele é íntimo, profundo e integralmente visto e descoberto.

Por Ele, em sua própria existência, o mundo é estendido, por seu poder onipotente, por sua auto concepção miraculosa e energia e Ānanda de criação sem fim.

39–40. “Tu és Yama e Vāyu e Agni e Soma e Varuna e Prajāpati⁵²⁶, Pai das criaturas e o grande Ancestral. Te reverencio milhares de vezes, novamente Te reverencio, e Te reverencio sem cessar. Eu me prostro diante de Ti, atrás de Ti e por cada lado, ó Tudo. Infinito em poder e incomensurável na força de ação, Tu permeias tudo e és todo.”

Representa os inúmeros deuses, do menor ao maior, é o Pai das criaturas que constituem seus filhos e seu povo. Nessa verdade, há uma insistência constante. Novamente é repetido que Ele é o Tudo, Ele é cada um, *Sarvah*. Ele é o infinito Universal e Ele é cada um dos seres individuais e tudo o que

existe, a Força única e Ser único em cada um de nós, a Energia infinita que se projeta nessas multidões, a Vontade incomensurável e o Grande Poder do movimento e ação que forma por si mesmo todos os cursos do Tempo e todos os acontecimentos do Espírito na Natureza. E a partir dessa insistência, o pensamento naturalmente se volta para a presença desta grande Divindade no homem.

41-42. “Pois tudo o que tenho Te falado com veemência precipitada, pensando em Ti apenas como meu amigo humano e companheiro, “Krishna”, “Yadava”⁵²⁷, ou “meu caro amigo” não conhecendo esta Tua grandeza, por falta de atenção ou excesso de amor, e por qualquer desrespeito por Ti da minha parte na brincadeira, no jogo, deitado ou sentado no banquete, sozinho ou em Tua presença, ó Impecável, digna-Te de conceder-me o perdão, ó Incomensurável.”

Este Ser universal supremo habitou na terra, antes de Arjuna, com aspecto humano em um corpo mortal, o homem divino, o Divino encarnado, o Avatar, e até agora Arjuna não o conheceu. Enxergou apenas o aspecto humano e se relacionou com o Divino como se fosse uma mera criatura humana. Não conseguiu ir além da máscara terrena até perceber a Divindade, da qual a humanidade era um receptáculo e um símbolo, e agora implora pelo perdão daquela Divindade por seu cego descuido e ignorância negligente. Somente agora conseguiu ver a tremenda, infinita e incomensurável Realidade, escondida atrás das aparências, a Forma universal ilimitada que supera as formas individuais e, para cada indivíduo, cada ser, é o lar para sua morada.

43. “Tu és o Pai de todo este mundo móvel e imóvel; Tu deve ser adorado e o mais solene objeto de veneração”⁵²⁸. Nenhum é igual a Ti, como então outro poderia ser superior [a Ti] nos três mundos², ó Ser de incomparável poder?”

44. “Portanto, eu me prostro diante de ti e prostro meu corpo e suplico pela Tua graça, ó adorável Senhor. Seja indulgente, ó Senhor, Como um pai para seu filho, como um amigo para seu camarada, como um querido com quem ama, então seja indulgente comigo, ó Deus.”

O que foi figurado na manifestação humana e na relação humana é também uma realidade. Necessita, porém, perceber a transcendência e o as-

pecto cósmico, senão as limitações da humanidade não poderiam ser excedidos. Mas a presença infinita, em seu esplendor sem véus, seria deslumbrante demais para a isolada insignificância do homem limitado, individual e natural. Torna-se necessário um ponto de união pelo qual o homem pode ver o Divino universal em seu próprio ser individual e natural, perto dele, não somente um Divino onipresente que tudo governa através um Poder universal e incomensurável, mas ele precisa de um Divino que toma forma humana e, por uma relação individual íntima, o apoie e eleve até a unidade. O Divino habita a alma e o corpo humano; Ele desenha em torno dele um manto que reveste a mente e a forma humana. Assume as relações humanas que a alma simula no corpo mortal, e elas encontram em Deus seu próprio sentido mais pleno e maior realização. Este é o *bhakti Vaishnava*, cuja semente está aqui nas palavras do Gītā, que recebeu posteriormente uma extensão extática mais profunda e significativa.

45. “Eu vi o que nunca foi visto antes e me alegre, mas minha mente está perturbada pelo medo. Ó Deus, mostre-me Tua outra forma; seja misericordioso comigo, ó Senhor dos deuses, ó Tu morada deste universo⁵²⁹.”

Para a força do espírito libertado, a forma do Ser transcendente e universal é um poderoso estímulo que encoraja e fortalece, uma fonte de poder, uma visão equalizadora, sublimada, justificadora: mas para o homem comum é horrível, apavorante, indescritível. Por outro lado, há também a graciosa forma mediadora do divino *Nārāyana*⁵³⁰, o Deus perto do homem e do cavalo, o Cocheiro⁵³¹ da batalha e da jornada, com seus quatros braços de divindade tutelar, símbolo humanizado de Deus e não mais aquele universalizado da milhões de braços — é este aspecto mediador que o homem deve ter constantemente diante de si para seu apoio. Pois é esta figura de *Nārāyana* que simboliza a Verdade tranquilizadora. Esta aproxima, torna visível, viva, aprendível o vasto deleite espiritual no qual, para o espírito interior e a vida do homem, cumpre-se, um maravilhoso e auspicioso resultado, e um formidável movimento cíclico de progresso e de regresso, o funcionamento e o adiantamento universais.

46. “Anseio por ver-Te como antes, de diadema, clava e disco⁵³². Retoma Tua forma de quatros braços⁵³³, ó Tu de mil braços, ó Forma universal⁵³⁴.”

O Senhor Abençoado disse:

47. “Através da Minha graça, ó Arjuna, tu agora vês esta minha suprema forma, minha forma de energia luminosa⁵³⁵, universal, infinita, original que ninguém, além de ti, entre os homens, ainda viu. Eu te revelei isso por meio do Meu Yoga⁵³⁶.”

“É uma imagem do Meu próprio Ser e Espírito”, diz o Senhor, é a forma que o Supremo assumiu na existência cósmica, “é a alma em perfeito Yoga com Migo vê isso sem qualquer tremor, sem qualquer perplexidade e confusão da mente, porque enxerga não só a aparência terrível e assustadora desta visão, mas também o seu significado mais elevado e consolador.

48. “Nem pelo estudo dos Vedas, nem por meio dos sacrifícios, das oferendas, dos rituais ou de severas austeridades, esta Minha forma pode ser vista por qualquer outro além de você, ó maior dos Kurus⁵³⁷.”

49. “Deve imaginar esta Minha forma terrífica⁵³⁸ sem dor, sem confusão da mente, sem te afrouxar. Recusa o medo e alegre o teu coração; volta a contemplar esta Minha outra forma.”

Mas, como a tua natureza inferior ainda não está preparada para contemplar esta forma suprema com força e tranquilidade, para ti vou reassumir a forma de *Nārāyana*, na qual a mente humana encontra, isoladas e adaptadas para sua humanidade, a calma, disponibilidade e deleite de uma divindade amigável.

Sanjaya disse:

50. “Vāsudeva, tendo assim falado com Arjuna, novamente manifestou a sua imagem de Nārāyana; o Mahatma assumindo novamente a forma desejada de graça e amor e doçura, consolou o apavorado”.

Arjuna disse:

51. “Agora que te contemplo novamente na Tua gentil forma humana, ó Janārdana⁵³⁹, meu coração está leve e estou retomando à minha própria natureza.”

O Senhor Abençoado disse:

52-54. “A forma que você viu é apenas para as raras almas mais elevadas. Os próprios deuses aspiram contemplá-la. Nem pode ser vista, como tu tens Me visto, por meio dos Vedas ou de austeridades, oferendas ou sacrifícios; pode ser vista, conhecida, aceita apenas por quem age em Mim⁵⁴⁰, por aquele bhakta⁵⁴¹ que considera, adora e ama apenas a Mim em todas as coisas.”

O homem, usando certos meios, pode conhecer este ou aquele aspecto exclusivo da Existência única, Suas formas individuais e cósmicas, mas não essa maior Unidade reconciliadora de todos os aspectos do Divino nos quais, ao mesmo tempo e na mesma visão, tudo é manifestado, tudo é intensificado, tudo é consumado. Esta visão pode ser alcançada apenas pela adoração absoluta, o amor, a unidade íntima que coroa, no ápice, a plenitude das obras e do conhecimento. Existe uma Consciência suprema por meio da qual é possível entrar na glória do Transcendente e conter Nele o Eu imutável e todo o Devir mutável, - é possível ser um com todos, mas acima de tudo, ultrapassar o mundo e ainda assim abraçar toda a Natureza e ao mesmo tempo a Divindade cósmica e supra cósmica. Para o homem limitado, aprisionado em sua mente e corpo, alcançar esta Consciência é realmente difícil; mas no próximo *sloka* o Divino mostra o caminho.

55. “Seja um realizador das Minhas obras, aceita-Me como o Ser supremo e objeto de tua devoção, torna-te meu bhakta, esteja livre de apego e sem inimizade com todas as existências; pois tal homem vem a Mim, ó Panda-va.”

Em outras palavras, o domínio da natureza inferior, a unidade com todas as criaturas, a união com o Divino cósmico e transcendente, a unidade de vontade com o Divino nas obras, o amor absoluto para o Um e para Deus em todos, é o caminho para a autossuperação espiritual absoluta e que conduz a uma inimaginável transformação.

- 472 *Paramam gunhyam*.
- 473 *Adhyātma* (VIII, 3c).
- 474 *Moha*, confusão.
- 475 *Krishna*.
- 476 *Parameshvara* = *parama-īshvara*.
- 477 *Rupam aīshvaram*.
- 478 *Prabhu* (V, 14).
- 479 *Yogesvara* = *yoga-īshvara*.
- 480 *Ātman*.
- 481 Nomes de deuses védicos (X, 21-23).
- 482 *Ekastha*, mantendo-se um.
- 483 Sanjaya se dirige sempre, na sua descrição, ao rei Dhritarāshtra.
- 484 Um dos nomes de Vishnu, cuja Krishna é o Avatar.
- 485 *Vishvatomukha* (X, 33c).
- 486 Deus magnífico e belo e terrível, o Senhor das almas que se manifestou na glória e grandeza de seu espírito neste selvagem e monstruoso e ordeiro e maravilhoso e doce e terrível mundo (N. d. A.).
- 487 O Deus criador (VIII, 16n).
- 488 *Isha*.
- 489 Seres míticos da cosmogonia indiana com testa humana e corpo de serpente (X, 29).
- 490 *Ananta-rupa*.
- 491 *Vishveshvara* = *Vishva-īshvara*.
- 492 *Vishva-rupa*.
- 493 O diadema é um atributo de Vishnu, a clava e o disco são as armas Dele.
- 494 *Tejas*, luz, energia, esplendor.
- 495 *Dyuti*, esplendor, gloria, brilho.
- 496 *Akshāra*.
- 497 *Nidhana*.
- 498 *Sanatana Purusha*.
- 499 *Sva-tejas*.
- 500 A terra, o céu e o mundo intermediário (X, 60).
- 501 *Sura*.
- 502 *Maharishi*.
- 503 *Siddhas*, aqueles que alcançaram a perfeição no Yoga.

- 504 Dizendo; “*svasti = su-asti*” bênção, desejo de paz e de felicidade Lit., *que ele esteja bem*.
- 505 Os *Ushmapas* são os manis ou antepassados defuntos, os outros são divindades védicas (X, 21–23).
- 506 Músicos celestiais.
- 507 Entidades do mundo vital.
- 508 IX, 12.
- 509 Os perfeitos (XI, 21n).
- 510 Krishna.
- 511 *Kala-anala*, o fogo que no final dos tempos destruirá o mundo (*pralaya*).
- 512 *Devesha = deva-isha*.
- 513 Um dos chefes Kaurava.
- 514 *Deva-vara*.
- 515 *Pravritti*.
- 516 Hábil archeiro.
- 517 *Dos longos cabelos*, Krishna (I, 30).
- 518 *Adornado de diadema*, Arjuna.
- 519 *Mahatma*.
- 520 *Devesha = deva-isha*.
- 521 *Sat-asat*.
- 522 *Tat-param yat*.
- 523 *Purusha-purana*.
- 524 *Adi-deva*.
- 525 *Ananta-rupa*.
- 526 *Vāyu*, Agni e Varuna são os deuses védicos do ar, do fogo e das águas. Soma é o elixir da imortalidade e deus da Lua Yama é o Senhor da morte, guardião do *Dharma*; Brahṁā Prajāpati é o Criador, Pai de todas as criaturas.
- 527 *Yadava*: os Yadu eram um clã do qual Krishna era o líder.
- 528 XI, 20.
- 529 *Jagat-nivaja*.
- 530 Um aspecto de *Vishnu*.
- 531 Krishna, encarnação de *Vishnu*.
- 532 Atributos de Vishnu (XI, 17).
- 533 A forma usual de Vishnu, cuja Krishna é a encarnação e que Arjuna pede de rever.
- 534 *Vishva-murti*.

535 *Teja-māyā*, feito de luz, de energia.

536 *Atma-yogat* (IX, 5c).

537 *Kuru-pravira*, Arjuna.

538 *Rupam-ghoram*.

539 *Janārdana*, libertador dos homens.

540 *Mat-karma-krit*, que cumpre as minhas ações. O meio para alcançar esta identidade de vontade na razão e cumprir todos os atos ofertando-os ao Supremo (IX, 27, 28 e 34).

541 *Bhaktya ananyaya*, devoção absoluta (IX, 30).

CANTO XII

O YOGA DA DEVOÇÃO (O CAMINHO E O BHAKTA)

Arjuna disse:

1. “Qual destes devotos tem o maior conhecimento de Yoga: aqueles que em constante união, Te buscam⁵⁴², ou aqueles que procuram o Imutável imanifesto⁵⁴³?”

A questão apresentada por Arjuna é a respeito à diferença entre a atual concepção Vedantina da libertação e a visão proposta no Gītā. O Yoga ortodoxo do conhecimento aspira em uma imersão insondável na infinita existência única, *sāyujya*; considera somente esse estado como a libertação total. O Yoga da adoração prevê uma morada eterna no Divino ou uma proximidade com Ele como a maior libertação, *sālokya*, *santipyā*. O Yoga das obras leva à unidade no poder do ser e da natureza, *sadrishya*; mas o Gītā, em sua universalidade, reúne todos eles e os funde em uma maior e mais rica liberdade e perfeição divina.

Arjuna foi instruído primeiro a afundar sua personalidade separada na calma impessoalidade do Ser único, eterno e imutável, um ensino que concordava bem com suas noções anteriores e, portanto, não levantou objeções. Mas agora ele é confrontado com a visão do Divino transcendente, desta Divindade universal mais ampla, com a ordem de unir-se a Ele para buscar a unidade através do caminho do conhecimento, das obras e da adoração. Ele é convidado a se unir em todo o seu ser, *satata-yuktā*, ao Divino (referido pela palavra, *twam*) manifesto no universo, sentado no trono como o Senhor das obras no mundo e em nossos corações por seu poderoso Yoga-cósmico. Mas o que acontece então com o Imutável que nunca se manifesta, *akshāram avyaktam*, que nunca toma forma e permanece distanciado de toda ação, não entra em relações com o universo ou com qualquer coisa nele, eternamente silencioso, impessoal, imóvel e único? De acordo com todas as noções, o Eu eterno representa o maior Princípio, e o Divino manifesto uma figura inferior; o Espírito eterno é o imanifesto, não o manifesto. Como então é possível que uma união que admite a manifestação, considerada menor, possa ser o maior conhecimento do Yoga? Krishna dá uma resposta peremptória a esta pergunta.

O Senhor Abençoado disse:

2. “Aqueles que fixam sua mente em Mim e pela união constante⁵⁴⁴, possuem uma fé suprema, Eu os considero os mais perfeitos na união do Yoga⁵⁴⁵.”

A fé suprema é aquela que vê Deus em tudo e, aos seus olhos, a manifestação e a não manifestação são expressões do Divino único. A união per-

feita é aquela que reconhece o Divino a cada momento, em cada ação e com toda a integridade da natureza.

O Divino, ao qual a alma do homem tem que se unir estreitamente, está de fato, em sua condição suprema, um Impensável transcendente, vasto demais para se manifestar, *Parabrahman*; mas, ao mesmo tempo, Ele é a Alma Suprema viva em todas as coisas, *Purushottama*. Ele é o Senhor supremo, o Mestre das obras e da Natureza universal, *Parameshvara*. Ele, ao mesmo tempo, supera e habita como Eu, a alma, a mente e o corpo das criaturas, *Paramātmān*. E em todos esses aspectos, é sempre o mesmo Divino, eterno e único. É um despertar para este conhecimento integral e reconciliador que é o amplo portão para a libertação total da alma e para uma perfeição inimaginável da Natureza.

3–4. “Mas aqueles que buscam o Indefinível e Imutável imanifesto, onipresente, inconcebível, imperturbável, imóvel, constante, e que, dominando os sentidos, veem tudo com compreensão equânime e por benignidade tranquila de uma vontade silenciosa se dedicam ao bem de todos os seres⁵⁴⁶, também vêm a Mim.”

Eles não se enganam em seu objetivo, mas seguem um caminho mais difícil, menos completo e menos perfeito. O Imutável não se alcança através da mente; só pode ser conquistado por meio de uma impessoalidade espiritual imóvel e silenciosa e quem o segue têm que conter e até mesmo atrair completamente a ação de mente e dos sentidos.

5. “A dificuldade daqueles que se dedicam à busca⁵⁴⁷ no Brahman imanifesto é maior. Na verdade, é difícil para as almas encarnadas⁵⁴⁸ alcançarem.”

Brahman não manifestado, em sua unidade indefinível, só pode ser alcançado através de uma mortificação e sofrimento contínuos dos elementos reprimidos, uma pena austera e uma angústia da natureza. Nem se deve pensar que, por ser mais árduo o processo, portanto é mais elevado e eficaz. A maneira mais fácil do Gītā leva de maneira mais rápida, natural e normal à mesma liberação absoluta. Quem pratica exclusivamente o Yoga do conhecimento se impõe uma dolorosa luta com as múltiplas demandas de sua natureza e repudia os mais nobres impulsos do espírito se eles envolvem relações ou ficam alheios de um absoluto de negação. O caminho do Gītā, ao

contrário, descobre uma mais intensa tendência ascendente de todo o nosso ser e o direciona para Deus, usando o conhecimento, a vontade, o sentimento e o instinto de perfeição como tantas asas pujantes de uma liberação crescente.

6-7. “Mas aqueles que entregam⁵⁴⁹ suas ações a Mim e são totalmente dedicados a Mim⁵⁵⁰, que Me adoram meditando em Mim com um Yoga inabalável⁵⁵¹ e que fixam em Mim sua consciência⁵⁵², ó Pārtha, rapidamente Eu os libero do oceano da existência condenada à morte⁵⁵³.”

O Indefinido acolhe todos aqueles que sobem até Ele, mas não oferece nenhuma ajuda de relação e não dá apoio ao escalador. Tudo deve ser feito por uma severa austeridade e um árduo e solitário esforço individual. Completamente diferente é para aqueles que buscam o *Purushottama* no caminho do Gītā! Quando eles meditam Nele com um Yoga que vê que tudo é Vāsudeva (VII, 19), O encontram em cada passo, em cada momento, em inúmeras formas e aspectos, acende a lâmpada do conhecimento (X, 11) e inunda com seu brilho divino e feliz toda a existência. O outro método da difícil imobilidade sem relação, tenta fugir da ação, mesmo que isso seja praticamente impossível para uma criatura encarnada. No caminho do Gītā, todas as ações são entregues ao Supremo Mestre das obras, e Ele, Vontade suprema, une-se à vontade de sacrifício, alivia seu fardo e assume para Si o peso das obras da Natureza divina em nós. E quando o devoto Daquele que é Amigo do homem e de todas as criaturas, coloca diante Dele o seu coração de consciência e desejo de deleite, então rapidamente o Supremo vem a ele como salvador e o exalta por um feliz abraço segurando sua mente, seu coração e seu corpo fora das ondas do oceano da morte — de sua natureza mortal — no seio seguro do Eterno. Este é o caminho mais rápido, maior e melhor.

8. “Em Mim repousa toda a tua mente e aloja todo o teu entendimento; não duvide que tu habitarás em Mim acima desta existência mortal.”

9. “E se, no entanto, tu não consegues fixar teu pensamento⁵⁵⁴ em Mim, então pelo Yoga da prática⁵⁵⁵, procuras Me alcançar, ó Dhananjaya.”

Esse caminho, também, sem dúvida apresenta suas dificuldades; pois a natureza inferior está presente com sua força de gravitação para baixo, que,

feroz e inerte, resiste e luta contra o movimento de ascensão e paralisa as asas da exaltação e do êxtase. Há noites de longo exílio da Luz; há horas ou momentos de revolta, dúvida ou derrota. Mas ainda pela prática da união e pela repetição constante da experiência, a Consciência Divina cresce no ser e, finalmente, toma posse permanente de sua natureza.

10. “Se tu és incapaz até mesmo de buscar pela prática⁵⁵⁶, toma como objetivo supremo a realização das Minhas obras⁵⁵⁷, pois, executando as obras por Mim⁵⁵⁸, alcançarás a perfeição⁵⁵⁹.”

É isso também muito difícil por causa do poder e da persistência do caminho para o movimento exterior da mente? Então o caminho é simples, fazer todas as ações por amor do Senhor das obras, de modo que cada movimento da mente exterior deve ser associado com a fé espiritual interior do ser e, durante o período em que a ação ocorre, seja mantido em direção à realidade eterna e conectado com sua fonte. Então, a presença do *Purushottama* crescerá sobre o homem natural, até que ele seja preenchido completamente e se torne a Existência suprema e um espírito.

11. “E se mesmo assim - essa aplicação do Meu Yoga - permanece além de teu poder, então renuncia a todos os frutos da ação⁵⁶⁰, atuando o autocontrole.”

A mente limitada, em seu esquecimento, se fixa na ação e no objeto externo e não se lembra de olhar para dentro e colocar todos os nossos movimentos no altar divino do Espírito. Portanto a maneira é controlar o eu inferior no ato realizado, atuando-o sem desejar os frutos. Devemos desistir de todos os frutos, para ser entregue ao Poder que dirige a obra, sem, no entanto, deixar de fazer o que impõe à nossa natureza. Dessa maneira, o obstáculo diminui até desaparecer completamente, a mente se torna livre para se lembrar do Senhor e se estabelecer na liberdade da Consciência Divina. No próximo verso, o Gītā fornece uma escala ascendente de potência e atribui a palma da excelência para o Yoga da ação sem desejo.

12. “O conhecimento⁵⁶¹ é melhor que a prática⁵⁶²; melhor que o conhecimento é a meditação⁵⁶³; melhor que a meditação é a renúncia aos frutos da ação⁵⁶⁴; na renúncia segue-se a paz⁵⁶⁵.”

Abhyasa, a prática de um método, a repetição de um esforço e de uma experiência, é uma coisa ótima e poderosa; mas acima da prática está o conhecimento, o pensamento que brilha de forma clara e direta em direção à Verdade por trás das coisas. Este conhecimento de pensamento é, por sua vez, superado por uma concentração completa e silenciosa na Verdade, para que a consciência eventualmente viva nela e seja sempre unida a ela. Mas mais poderosa ainda é a renúncia do fruto da ação, porque isso destrói imediatamente todas as causas de perturbação, trazendo e preservando automaticamente uma calma e paz interior e calma e paz são a base sobre a qual tudo se torna perfeito e seguro, estabelecido na tranquilidade do espírito.

Qual será então a natureza divina, qual será o estado mais elevado de consciência e de ser do bhakta que seguiu esse caminho e se voltou para a adoração do Eterno? Em vários versos o Gītā afirma mais claramente as mudanças da necessidade fundamental que expôs desde o início com tanta insistência sobre equanimidade, ausência de desejo, liberdade de espírito. Várias fórmulas desta fundamental consciência equânime são dadas nos versículos seguintes.

13–14. “Aquele que não tem egoísmo e o sentido de ‘eu’ e ‘meu’⁵⁶⁶, que tem amizade e compaixão de todos os seres e não concebe o ódio por nada vivo, equânime no prazer e na dor, que é paciente e misericordioso, aquele que está sempre contente e sem desejos, no controle constante de si mesmo⁵⁶⁷ e estabelecido na vontade inabalável e resolução do Yoga, de um amor e devoção que consagra sua mente e razão a Mim, ele é querido para Mim.”

15. “Aquele que não causa aflição ou perturbação ao mundo e que não é afligido ou perturbado pelo mundo, que está livre⁵⁶⁸ da natureza inferior perturbada e agitada e de suas ondas de alegria e medo, ansiedade e ressentimento, ele é querido para Mim.”

16. “Aquele que nada deseja, é puro, hábil em todas as ações, indiferente ao que quer que venha⁵⁶⁹, não ansioso ou aflito por qualquer resultado ou acontecimento, que renunciou a toda iniciativa de ação⁵⁷⁰ ele, Meu devoto, ele é querido para Mim.”

Ele afastou de si toda iniciativa egoísta, pessoal e mental, seja de um ato externo ou interno, que permite que a vontade e o conhecimento divino flu-

am através dele indiferente por suas próprias resoluções, preferências e desejos, e ainda por essa mesma razão, ele é rápido e hábil em todas as ações de sua natureza, porque esta unidade perfeita com a vontade suprema, este puro estado de instrumento, é a condição da maior habilidade nas obras (II, 50).

17. “Aquele que não deseja o agradável e se alegra com seu toque, nem abomina o desagradável e se entristece ao seu toque, que aboliu a distinção entre acontecimentos afortunados e infelizes⁵⁷¹, ele pleno de devoção⁵⁷², ele é querido para Mim.”

18–19. “Aquele cuja conduta não varia⁵⁷³ com amigos ou inimigos, igual à honra e ao insulto, prazer e dor, elogio e culpa, tristeza e alegria, calor e frio⁵⁷⁴, silencioso, contente e satisfeito com tudo e qualquer coisa, não apegado a pessoa ou coisa, lugar ou casa, com mente firme⁵⁷⁵, esse homem é querido para Mim.”

Igualdade, ausência de desejo e liberdade da natureza egoísta inferior e suas reivindicações são sempre a base perfeita exigida pelo Gītā para a grande libertação. Há ao fim uma repetição enfática de seu primeiro ensinamento fundamental e desiderato original, a alma calma do conhecimento que vê o Um em todas as coisas, a tranquila equanimidade sem ego que resulta deste conhecimento, a ação sem desejo oferecida nessa equanimidade ao Mestre das obras, a entrega da natureza mental do homem nas mãos do espírito interior mais poderoso. E a coroa desta equanimidade é o amor fundado no conhecimento, realizado na ação instrumental, estendido à todas as coisas e seres, um amor vasto e absorvente pelo Ser divino que é o Criador e Mestre do universo, *suhridam sarva- bhūtānām sarva-loka-maheshwaram*.

20. “Mas extremamente queridos para Mim são aqueles devotos que fazem de Mim⁵⁷⁶ seu objetivo supremo⁵⁷⁷, que seguem com fé e exatidão perfeitas o Dharma da imortalidade⁵⁷⁸ descrito neste ensino.”

Dharma, na linguagem do Gītā, significa a lei inata do ser e suas obras, e a ação causada e determinada pela natureza interior, *svabhāvanīyatam karma* (VII, 7c–8c). Na consciência ignorante inferior da mente, vida e corpo, existem numerosos dharmas, muitas regras, muitos padrões e leis, porque na natureza existem muitas determinações e vários tipos mentais, vitais e

físicos. O *Dharma* imortal é um; é o do Divino espiritual mais elevado, da consciência e seus poderes, *para prakriti*. Está além dos três *gunas* e, para alcançá-lo é preciso abandonar todos os dharmas inferiores, *sarva-dharman parityajya* (XVIII, 66). Essa Consciência, esse eterno poder do Eterno, unificador e libertador, deve tornar-se a fonte infinita de nossa ação, seu molde, determinante e exemplar. Erguer-se acima do nosso egoísmo pessoal inferior, entrar na calma impessoal e équa do imutável e omnipenetrante Eterno, *akshāra purusha*, e depois de ter alcançado essa calma, aspirar a auto entrega perfeita de toda a natureza e existência que vai além do Akshāra, é a primeira necessidade deste Yoga. Pela força dessa aspiração, se pode ascender ao *Dharma* imortal. Ai, tornando-se um no ser, consciência e bem-aventurança divina, com o Supremo, *uttama purusha*, tornando-se um com a dinâmica e suprema força-Natureza, *sva prakriti*, o espírito liberado pode conhecer o infinito, amar ilimitadamente, agir sem vacilações no poder autêntico da imortalidade suprema e da perfeita liberdade. O resto do Gītā é escrito para lançar uma luz mais completa sobre este *Dharma* imortal.

542 *Satata-yuktā*, sempre unidos (ao Eu Maior).

543 *Akshāram avyaktam* (VIII, 20–21).

544 *Nitya-yukta*.

545 *Yuktatama*, os mais perfeitamente unidos.

546 V.25; cfr. Com III, 20–21.

547 *Chetas*, consciência.

548 *Deha-van*, que possui um corpo; cfr.com *dehi* (II, 13–22s).

549 *Mayi sanniyāsyā*, lit., quem renuncia a tudo por Mim.

550 *Mat-para*.

551 *Ananya yoga*, cfr. IX, 30.

552 *Chetas*, consciência.

553 *Mrityu-samsāra*.

554 *Chitta*, a substância mental.

555 *Adhyasa-yogana*, através do Yoga da prática.

- 556 *Abhyasa*, a prática constante.
- 557 *Mat-karma-paramo bhāva*: lit., *seja aquele por quem Minhas obras representam o supremo (propósito)* (XI, 55).
- 558 *Mad-artham*.
- 559 *Siddhi* (III, 4).
- 560 *Sarva-karma-phala-tyāga*.
- 561 *Jñāna*.
- 562 *Abhyasa*, a prática constante.
- 563 *Dhyāna*.
- 564 *Karma-phala-tyāga*.
- 565 *Shanti*.
- 566 II, 71–72c.
- 567 *Yata-ātmā*.
- 568 *Mukta*.
- 569 *Udasina*, estabelecido acima, destacado.
- 570 *Sarva-arambha-parityagi*.
- 571 *Shubha-ashubha-parityagi* (II, 50; VII, 15c).
- 572 *Bhakti-mān*, sua devoção recebe todas as coisas igualmente boas das mãos de seu Amante e Mestre Eterno.
- 573 *Sama* (V, 19).
- 574 Para tudo que na natureza perturba com afeições opostas (N.d.A.).
- 575 Porque está constantemente assentada no Eu Maior e fixada para sempre no único objetivo divino de seu amor e adoração (N.d.A.).
- 576 O *Purushottama*.
- 577 *Mat-parama*.
- 578 *Dharmya-amritam*, o néctar da imortalidade de acordo com o *dharma* (IV, 31n).

CANTO XIII

O CAMPO E O CONHECEDOR DO CAMPO

Arjuna disse:

1. “Prakriti e Purusha⁵⁷⁹, o Campo e o Conhecedor do Campo⁵⁸⁰, conhecimento e o objeto do conhecimento⁵⁸¹, é isso que eu gostaria de aprender, ó Keshava.”

Arjuna foi convidado a fazer o trabalho divino como instrumento da Vontade divina no cosmo. Como um homem pragmático e prático, ele pede para aprender a diferença real entre *Purusha* e *Prakriti*, o Campo do ser e o Conhecedor do Campo, tão importante para a prática da ação sem desejo sob o impulso da Vontade divina. Como isso afeta praticamente o grande

objetivo da vida espiritual, a ascensão da natureza inferior para a superior, do mortal para o ser imortal?

O Gītā em seus últimos seis capítulos, a fim de fundamentar em um conhecimento claro e completo a forma da alma de elevar-se acima da Natureza inferior para alcançar a Natureza divina, reafirma, de forma diferente, o que o Mestre já transmitiu a Arjuna. Essencialmente, é o mesmo conhecimento, mas os detalhes e as relações agora se tornam proeminentes e recebem o seu significado completo, pensamentos e verdade que foram mencionadas apenas de passagem ou geralmente declaradas à luz de outra intenção, se revelam em todo o seu valor.

O Senhor Abençoado disse:

2. “Este corpo, ó filho de Kuntī, é chamado de Campo; quem o conhece⁵⁸² é chamado pelos sábios de Conhecedor do Campo.”

É evidente que, de acordo com as definições que sucedem, não é o corpo físico sozinho que representa o Campo (*kshetra*), mas também tudo que o corpo sustenta, o funcionamento da natureza, a mentalidade, a ação natural da objetividade e subjetividade de nosso ser⁵⁸³.

Este corpo mais amplo também é apenas o campo individual; existe um corpo cósmico maior, universal, um Corpo-mundo, um Campo-mundo do mesmo Conhecedor. Pois em cada criatura encarnada reside este único Conhecedor.

3. “Saiba que, em todos os Campos, Eu sou o Conhecedor do Campo, ó Bhārata. O conhecimento do Campo e ao mesmo tempo de seu Conhecedor, é a verdadeira iluminação e a única sabedoria.”

O mundo existe para nós como nossa mente o vê, mesmo assim a consciência encarnada, por mais limitada que seja, pode se expandir até conter todo o universo, *ātmani visha-darshanam* (IV, 35; VI, 29). Mas ela é fisicamente um microcosmo no macrocosmo, e esse mesmo macrocosmo, o vasto mundo, também é um corpo e um campo habitados pelo mesmo Conhecedor espiritual.

4. “O que esse Campo representa e quais são seu caráter, natureza, origem, deformações, e o que ele é e quais são os seus poderes, Eu te direi breve-

mente.”

A partir da descrição que se segue, torna-se evidente que é tudo o funcionamento da *Prakriti* inferior que se entende com a palavra *kshetra*. Essa totalidade é o campo de ação do Espírito encarnado dentro de nós, o Campo do qual esse Espírito toma conhecimento.

5. “Foi cantado pelos Rishis em vários versos inspirados⁵⁸⁴; e [foi explicado] também pelos Brahma-Sūtra⁵⁸⁵ que nos fornecem a análise racional e filosófica.”

Para ter um conhecimento variado e detalhado de todo este mundo da Natureza em sua ação essencial considerada do ponto de vista espiritual, referimo-nos aos Vedas e Upanishads e ao Brahma-Sūtra. O Gītā se contenta com uma breve apresentação prática da natureza inferior de nosso ser de acordo com a terminologia dos pensadores samkhyanos.

6. “A energia não manifestada indiscriminada⁵⁸⁶; os cinco estados elementares da matéria⁵⁸⁷; os dez sentidos⁵⁸⁸ e um⁵⁸⁹ (mente), inteligência⁵⁹⁰ e ego⁵⁹¹; e os cinco objetos dos sentidos⁵⁹² (esta é a composição do *kshetra*).”

7. “Desejo e aversão, prazer e dor⁵⁹³; consciência⁵⁹⁴, colocação, persistência⁵⁹⁵; estes, descritos resumidamente, constituem o Campo e suas deformações.”

Do ponto de vista Vedantino, podemos dizer que o prazer e a dor são vitais ou deformações sensoriais, dadas pela energia inferior à *ānanda* espontânea ou deleite, do espírito quando colocado em contato com seu funcionamento. Essas dualidades são os termos, positivo e negativo, pelos quais a alma do ego da Natureza inferior desfruta do universo.

Existe uma consciência geral de que primeiro informa e depois ilumina a Energia em sua atividade; existe uma faculdade dessa consciência pela qual a Energia mantém unidas as relações dos objetos; existe também uma continuidade, uma persistência das relações subjetivas e objetivas de nossa consciência com seus objetos. Tais são os poderes necessários ao Campo; são poderes universais comuns à Natureza mental, vital e física.

Todas essas coisas juntas constituem o caráter fundamental das nossas primeiras transações com o mundo da Natureza, mas evidentemente não é a descrição completa do nosso ser, nossa realidade, mas não o limite de nossas possibilidades. Além disso, resta algo a conhecer, *jñeya*, que só é compreensível quando o Conhecedor do Campo desvia sua atenção do Campo para saber algo de si mesmo dentro dele e algo daquele que existe por trás das aparências do Campo. Somente então o verdadeiro conhecimento começa, *jñāna*, que inclui o conhecimento do Campo e o do Conhecedor. Pois tanto a alma quanto a natureza são o *Brahman*; mas a Verdade da natureza só pode ser descoberta pelo sábio liberado que também possui a Verdade do Espírito. O *Brahman* único, a realidade única no Eu e na Natureza, são o propósito de todo conhecimento.

O Gītā então nos explica o significado do conhecimento espiritual, ou melhor, quais são as condições do conhecimento, as indicações, os sinais com os quais se pode reconhecer um homem cuja alma está voltada para a sabedoria interior. Eles são os sinais reconhecidos e tradicionais do sábio. Primeiro, deve haver uma certa disposição moral e um controle sáttvico do ser inferior.

8. “Ausência total de orgulho mundano e arrogância, inocuidade⁵⁹⁶, uma alma sincera, tolerante, coração paciente e benigno, pureza de mente e corpo, firmeza serena e retidão, autocontrole e um domínio magistral da natureza inferior, a adoração do coração oferecida ao Mestre⁵⁹⁷.”

Seja para o Mestre Divino interno ou para o mestre humano em quem a divina sabedoria está incorporada — pois esse é o sentido da reverência oferecida ao Guru.

Então, há uma atitude mais nobre e mais livre de perfeito desapego e equanimidade.

9–10. “Uma remoção firme da atração⁵⁹⁸ do ser natural pelos objetos dos sentidos, uma radical liberdade do egoísmo, ausência de dependência ao apego e absorção da família⁵⁹⁹ e do lar, uma percepção aguda da natureza defeituosa da vida comum do homem físico com sua falta de objetivo e sujeição dolorosa ao nascimento e morte e doença e velhice, uma equanimidade constante para todos os acontecimentos prazerosos ou desagradáveis.”

Pois a alma está assentada internamente e impermeável aos choques de eventos externos. Finalmente, há uma forte virada interna em direção ao que realmente importa.

11-12. “Uma mente meditativa voltada para a solidão e longe do barulho vai das multidões e das assembleias de homens, a uma percepção⁶⁰⁰ filosófica do verdadeiro sentido e grandes princípios de existência, uma serena continuidade de conhecimento espiritual interior e luz, o Yoga de uma devoção inabalável⁶⁰¹, amor a Deus, adoração profunda e constante do coração pela Presença universal e eterna; isso é o que se chama de conhecimento; tudo o que difere é ignorância.”

13. “Vou declarar o único objeto para o qual a mente do conhecimento espiritual deve ser voltada, pela estabilidade em que a alma nublada aqui recupera e desfruta de sua natureza e de sua consciência original da imortalidade⁶⁰², — é o eterno e supremo Brahman⁶⁰³ chamado nem de Sat (existência) nem de Asat (não existência).”

A alma, quando se deixa tyrannizar pelas aparências da Natureza, se perde e vai girando no ciclo de nascimentos e mortes de seus corpos. Seguindo apaixonadamente as mutações sem fim da personalidade e seus interesses, não consegue recuperar a posse de sua auto existência impessoal e não nascida. Ser capaz de fazer isso é encontrar a si mesmo e voltar ao verdadeiro ser, aquele que assume esses nascimentos, mas não perece com o perecimento de suas formas. Desfrutar a eternidade para a qual o nascimento e a vida são apenas circunstâncias exteriores, é a verdadeira imortalidade e transcendência da alma. Esse Eterno ou essa Eternidade é o *Brahman*. O *Brahman* é Aquilo que é transcendente e Aquilo que é universal: é o espírito livre que sustenta adiante o jogo da alma com a Natureza e assegura por trás de sua unidade imperecível; é ao mesmo tempo mutável e imutável, o Todo que é o único. Em seu mais alto status supra cósmico, *Brahman* é uma Eternidade transcendente sem origem ou mudança muito acima da oposição fenomenal entre a qual o mundo exterior se move. Mas uma vez visto na substância e luz desta eternidade, o mundo também se torna diferente do que parecia à mente e aos sentidos; pois então vemos o universo não mais como um redemoinho de mente e vida e matéria ou uma massa de determinações de energia e substância, mas como nada mais do que este eterno *Brahman*.

14. “Suas mãos e pés estão em todos os lados, suas cabeças, olhos e rostos são aquelas inúmeras faces que vemos para onde quer que nos voltemos, seu ouvido está em toda parte, Ele incomensuravelmente preenche e envolve todo este mundo consigo mesmo, Ele é o Ser universal em cujo abraço nós vivemos.”

15. “Todos os sentidos⁶⁰⁴ e suas qualidades o refletem, sem possuir sentidos; ele é desapegado, mas totalmente compatível; ele é o desfrutador dos gunas⁶⁰⁵, embora não seja limitado por eles.”

Todas as relações da Alma e da Natureza são circunstâncias na eternidade de *Brahman*; nossos sentidos e as qualidades das coisas, que refletem e constituem essas relações, são os meios pelos quais a Alma Suprema (*Brahman*) apresenta o funcionamento que sua energia nas coisas, libera e ativa em todos os momentos. Ele próprio está além das limitações dos sentidos; Ele vê tudo, mas sem olhos físicos, ouve tudo, mas sem ouvidos físicos, e sem a mente limitadora, que não pode realmente saber, Ele está ciente de tudo.

16. “Aquilo que está em nós é Ele e tudo o que experimentamos fora de nós é Ele. O interior e o exterior, o distante e o próximo, o móvel e o imóvel, tudo isso Ele é ao mesmo tempo. Ele é a sutileza do sutil que está além de nosso conhecimento.”

17. “Ele é indivisível e o Um, mas parece dividir-se em formas e criaturas e aparece em todas as existências separadas. Todas as coisas nascem eternamente Dele, sustentadas e absorvidas eternamente de volta à sua unidade.”

18. “Ele é a luz de todas as luzes e luminoso além de todas as trevas de nossa ignorância. Ele é conhecimento e o objeto de conhecimento. Ele está presente nos corações de todos.”

O conhecimento espiritual supra mental que inunda a mente iluminada e a transfigura, é este espírito manifestando-se em forma de luz para a alma obscurecida pela força que Ele colocou na ação da Natureza.

Esta Luz eterna está no coração de cada ser; Ele é o Conhecedor secreto do Campo, *kshetrajña*, e preside, como Senhor, no coração das coisas sobre este reino e sobre todos os reinos manifestado por seu devir e ação.

19. “Contei resumidamente sobre o Campo, o Conhecimento e o Objeto do Conhecimento. Quando o Meu devoto entende isso, atinge Meu bhā-

va⁶⁰⁶.”

Quando o homem vê esta Divindade eterna e universal dentro de si, quando ele se torna ciente da Alma em todas as coisas e descobre o Espírito na Natureza, quando sente todo o universo como uma onda crescendo nesta Eternidade e tudo o que existe como uma única existência, reveste a luz da Divindade e se eleva livre entre os mundos da Natureza. Ter conhecimento divino e voltar-se à adoração por esse Divino, é o segredo da grande libertação espiritual. Liberdade, amor e conhecimento espiritual nos elevam da natureza mortal ao ser imortal.

20. “Saiba tu que o Purusha (a Alma) e a Prakriti (a Natureza) são ambos sem origem e eternos; mas os modos da Natureza e as formas inferiores que ela assume para nossa experiência consciente têm origem na Prakriti (nas transações dessas duas entidades).”

Alma e Natureza são apenas dois aspectos do eterno *Brahman*, uma dualidade aparente que serve de base para as operações de sua existência universal. As operações, as qualidades da Natureza e suas formas derivadas mudam constantemente, e parece que a Alma e a Natureza também mudam, mas em si mesmos esses dois poderes são eternos e imutáveis.

21. “A Prakriti se diz ser a origem⁶⁰⁷ da causa⁶⁰⁸, do efeito⁶⁰⁹ e do sentido de agir⁶¹⁰; o Purusha a origem da experiência⁶¹¹, do prazer e da dor.”

A Natureza cria e age, a alma desfruta dessa criação e dessa ação; mas, na forma inferior de sua ação, a Natureza transforma o prazer nas figuras obscuras e mesquinhas de prazer e dor.

22. “O Purusha, envolvido na Prakriti, desfruta das qualidades que surgem da Prakriti; o apego⁶¹² a essas qualidades são a causa do nascimento da alma em ventres bons ou maus.”

Forçadamente a alma, o *Purusha* individual, é fortemente atraída pelas atividades das qualidades da Natureza, e essa atração arrasta persistentemente a alma em direção a todas as espécies de nascimento, em que ela desfruta da variedade e das vicissitudes, do bem e mal do nascimento na Natureza.

Mas esta é apenas a experiência externa da alma mutável identificada com a Natureza mutável. Neste corpo reside a nossa Divindade, o Ser supremo, *Paramātman*, a Alma Suprema, *Para Purusha*.

23. “Testemunha, fonte de consentimento, mantenedora da obra da Natureza, sua desfrutadora⁶¹³, Senhor onipotente⁶¹⁴ e Ser supremo⁶¹⁵, é a Alma Suprema⁶¹⁶ que reside neste corpo⁶¹⁷.”

Esse é o autoconhecimento ao qual nosso pensamento deve se acostumar antes de podermos verdadeiramente conhecer a nós mesmos como uma partícula eterna do Eterno. Uma vez que isso for corrigido, não importa o modo externo de comportamento da alma em suas relações com a Natureza, o que ela faz ou o aspecto de sua personalidade, da força ativa e do ego encarnado que parece ter, é em si mesma livre e não está mais vinculada ao nascimento, porque, através da impessoalidade do Eu, é um com o Espírito interior não-nascido. Essa impessoalidade é a nossa união com o Eu supremo livre de ego de tudo o que existe no cosmo.

24. “Aquele que assim conhece o Purusha e a Prakriti com suas qualidades, de qualquer maneira que viva e aja, não nascerá de novo.”

25. “Este conhecimento vem por uma meditação⁶¹⁸ interna através da qual o Ser eterno se torna aparente para nós em nossa auto existência. Ou vem pelo Yoga do Sāmkhya (a separação da Alma da Natureza). Ou vem pelo Yoga das obras⁶¹⁹.”

No Yoga das obras, nossa vontade pessoal se dissolve quando abrimos nossa mente, nosso coração e todas as forças ativas ao Senhor que assume em si as nossas obras na Natureza.

26. “Alguns que ignoram esse caminho do Yoga, podem ouvir a verdade de outros e moldar a mente no sentido daquilo que ela ouve com fé e concentração. Mas não importa como seja alcançado, eles também são levados além da morte para a imortalidade.”

27. “Saiba, ó Melhor dos Bharatas, que cada ser, animado ou inanimado, nasce da União⁶²⁰ do Campo com o Conhecedor do Campo.”

Toda a existência deve ser considerada como um campo de construção e ação da alma dentro da Natureza. A vida e as obras são uma transação en-

tre a alma e a Natureza.

28. “Habitando⁶²¹ igualmente⁶²² em todos os seres, o Senhor supremo⁶²³ não se extingue dentro dos que perecem - quem assim vê, realmente vê.”

O conhecimento nos mostra, muito acima das transações mutáveis da alma com a natureza mortal, nosso Eu superior como o Senhor supremo em suas ações, um e igual em todos os objetos e em todas as criaturas, que não nasce quando toma corpo e não está sujeito à morte no perecimento desse corpo. Esta é a verdadeira visão, a visão do que é eterno e imortal em nós. Na medida em que tomamos consciência cada vez mais desse espírito invariável, entramos na equanimidade do espírito; na medida em que vivemos cada vez mais neste ser universal, nos tornamos seres universais; na medida em que tomamos cada vez mais consciência dessa eternidade, revestimos nossa própria eternidade e nos tornamos eternos. Nós nos identificamos com a eternidade do Eu e não mais com as limitações e angústias de nossa ignorância mental e física.

Então, vemos que todas as nossas obras são uma evolução e operação da Natureza e o nosso eu real não é o executor ativo, mas a testemunha livre, o senhor e o desfrutador independente da ação.

29. “Percebendo o Senhor como o habitante espiritual igualmente presente em todas as forças, em todos os objetos e em todos os seres, ele não se prejudica (lançando seu ser nas mãos do desejo e das paixões), e assim ele atinge o status supremo⁶²⁴.”

30. “Aquele que vê que toda ação é verdadeiramente realizada pela Prakriti⁶²⁵, e que o Ser é a testemunha⁶²⁶ inativa⁶²⁷, ele vê.”

31. “Quando ele percebe a existência diversificada dos seres⁶²⁸ que habitam no único Ser eterno, espalhando-se a partir Dele, então ele alcança o Brahman.”

Toda essa superfície de movimento cósmico é um devir diversificado de existências naturais no Ser eterno único, tudo é estendido, manifestado, descerrado pela Energia universal através das sementes de sua Ideia profundamente imersa na existência do Ser único; mas o espírito mesmo quando adota e desfruta do funcionamento deste nosso corpo, não é afetado por sua mortalidade.

32. “Por ser sem origem e eterno, não limitado pelas qualidades, o imperecível Eu supremo, embora resida no corpo, ó Kaunteya, não age e nada o afeta.”

Não atua nem mesmo em ação, *kartaram api akartaram*, pois apoia a ação da Natureza em uma perfeita liberdade espiritual de seus efeitos, de fato é o promotor de todas as atividades, mas em nenhuma forma alterado ou afetado pelo jogo de sua Natureza.

33. “Como o éter⁶²⁹, que penetra tudo, não é afetado por causa de sua sutileza, da mesma maneira nada afeta o Eu presente em cada corpo.”

Do mesmo modo que o éter não é afetado nem alterado pelas múltiplas formas que assume, mas permanece sempre a mesma substância original pura e sutil, o espírito, depois de criar e tornar-se todas as coisas possíveis, permanece a mesma imutável essência infinita, pura e sutil.

Isso é o status supremo da alma, *para gati* (XIII, 29), que é o ser divino e a natureza, *mad-bhāva* (XIII, 19), e quem chega ao conhecimento espiritual, ascende à suprema imortalidade do Eterno.

34. “Assim como um único Sol ilumina a terra inteira, o Senhor do Campo⁶³⁰ ilumina o inteiro Campo, ó Bhārata.”

Esse *Brahman*, eterno Conhecedor espiritual do Campo de seu próprio devir natural, essa Natureza e sua energia perpétua que se converte nesse Campo, essa imortalidade da alma na natureza mortal, constituem toda a realidade de nossa existência. Quando nós voltamos para o Espírito interior, que ilumina o inteiro campo da Natureza com sua própria verdade em todo o esplendor de seus raios, à luz desse Sol, o olho do conhecimento se abre em nós e vivemos na verdade e não mais na ignorância. Se percebemos que nossa limitação para nossa atual natureza mental e física, foi um erro das trevas, então estamos livres da lei da *Prakriti* inferior, a lei da mente e do corpo, alcançando a natureza suprema do Espírito. Essa sublime transformação é o último devir divino e infinito, a remoção da natureza mortal para revestir a existência imortal.

35. “Aqueles que com o olhar do conhecimento⁶³¹ percebem essa diferença entre o Campo e o Conhecedores do Campo e da liberação dos seres da *Prakriti*⁶³², eles alcançam o Supremo⁶³³.”

-
- 579 A Natureza e a Alma (III, 29c).
- 580 *Kshetra e kshetra-jña*.
- 581 *Jñāna e jñeya*.
- 582 *Tad-vidah*, quem conhecem Aquilo (o *Brahman*).
- 583 Os Upanishads falam de um corpo quíntuplo, um corpo com cinco invólucros - físico, vital, mental, ideal e divino - que pode ser considerado como a totalidade do Campo, *kshetra* (*nota de Sri Aurobindo*).
- 584 *Chanda*, hinos e cantos ritmados dos Vedas.
- 585 Um dos textos fundamentais dos Vedāntas.
- 586 *Avyakta*, nesse caso significa a *Prakriti imanifesta*, *mula-prakriti*, o primeiro dos tattvas.
- 587 *Maha-butha*, terra, água, fogo, ar, éter (espaço) (VII, 4).
- 588 Cinco sentidos de percepção e cinco de ação. (III, 6n).
- 589 *Manas*, a mente sensorial, chamada às vezes de *o sentido interior*.
- 590 *Buddhi*.
- 591 *Ahamkāra*.
- 592 Lit., *os pastos dos sentidos*.
- 593 Estas são as principais deformações do *kshetra* (N.d.A.).
- 594 *Chetana*.
- 595 *Dhriti*.
- 596 *Ahimsā*.
- 597 *Acharya-upasana*.
- 598 *Vairagya*.
- 599 Lit., *do filho e da esposa*.
- 600 *Darshana*, visão, percepção direta.
- 601 *Ānanda-yoga* (XII, 6-7)
- 602 *Amrita*.
- 603 *Para-brahman*.
- 604 Os órgãos de percepção e de ação.
- 605 *Guna*, qualidades e formas da Natureza.
- 606 *Mad-bhāva*: *bhāva*, o Ser divino e a Natureza Divina.
- 607 *Hetu*, causa, razão de ser, origem.
- 608 *Kāraṇa*, causa.
- 609 *Kārya*.

- 610 *Kartritva*, o estado de quem age.
- 611 *Bhōktritva*, o estado de quem gosta.
- 612 *Sanga*.
- 613 *Upadrashta*, *anumantā*, *bhartā*, *bhokta*.
- 614 *Maheshvara* (*maha- īshvara*).
- 615 *Parama-ātman*.
- 616 *Para- purusha*.
- 617 *Deha*.
- 618 *Dhyāna*.
- 619 *Karma Yoga*.
- 620 *Sam-yoga*.
- 621 O verbo *stha*, que ocorre com tanta frequência, também é traduzido de forma diferente com: residir, habitar, ficar.
- 622 *Sama*.
- 623 *Parameshvara* = *parama- īshvara*.
- 624 *Para gati* (VIII, 13n).
- 625 *Prakriti*.
- 626 *Ātman*.
- 627 *A-Karta* (IV, 13).
- 628 *Bhuta-prithak-bhāvam*: *bhāva*, devir no sentido de existência (VII, 12n); *prithak*, separado, diferente.
- 629 *Ākāsha*, o éter, o espaço.
- 630 *Kshetri*, possessor, habitante do Campo.
- 631 *Jñāna-chakshu*.
- 632 *Bhuta-prakriti-moksha*: *bhuta prakriti*, a *prakriti* do devir, a natureza inferior.
- 633 *Para*.

CANTO XIV

ACIMA DOS GUNAS

O Senhor Abençoado disse:

1. “Eu irei novamente expor o supremo Conhecimento, o mais alto de todos os conhecimentos, por meio do qual todos os sábios⁶³⁴ chegaram⁶³⁵ até a mais alta perfeição⁶³⁶.”

A distinção entre a alma encarnada que, ao se beneficiar dos *gunas*, qualidades e modos da natureza, está sujeita à ação deles, e a Alma Suprema que, enquanto se beneficia dos *gunas*, permanece livre da influência deles, porque está além deles, forma a base, juntamente com as outras distinções

entre Alma e Natureza, delineadas com algum epíteto decisivo no décimo terceiro canto, sobre o qual o Gītā apoia toda a sua ideia do ser liberado que se torna, na lei consciente de sua existência, um com o Divino. Essa libertação, essa unidade, esse revestimento da Natureza divina, *sadharmya*, declara ser a própria essência da liberdade espiritual e todo o significado de imortalidade. É o conhecimento supremo, diz o Gītā, porque leva à mais alta perfeição e traz a alma a crescer à imagem do Divino. A suprema importância atribuída ao *sadharmya* é um ponto fundamental do ensino do Gītā.

2. “Refugiando-se neste conhecimento e eles adquiriram uma natureza e lei semelhante⁶³⁷ à Minha, eles não nascem na criação⁶³⁸, nem são perturbados pela angústia da dissolução⁶³⁹ universal.”

Observe que em nenhuma parte o Gītā menciona a dissolução do ser espiritual no *Brahman* absoluto, não manifestado e indefinível, *avyaktam anirdeshyam*, como o verdadeiro significado ou condição da imortalidade, ou como o verdadeiro propósito do Yoga. Pelo contrário, o Gītā descreve (VIII, 21; XII, 8; XV, 6) a imortalidade como o fato de habitar profundamente no status supremo do Īshvara, *mayi nivasishayasi, param dharma*, e a descreve aqui como a suprema perfeição, *para siddhi*, e identificação com a lei do ser e com a natureza do Supremo, enquanto continua existindo, consciente do movimento universal, mas acima dele, da mesma maneira que os sábios ainda existem, *munayah sarve*, não mais vinculados ao nascimento na criação ou perturbados pela dissolução dos ciclos.

De acordo com o antigo ensinamento espiritual, a imortalidade nunca consistiu em uma simples sobrevivência pessoal após a morte do corpo; todos os seres são imortais nesse sentido, pois apenas as formas perecem. As almas que não alcançam a liberação vivem durante ciclos que se sucedem e permanecem envolvidas ou ocultas no *Brahman* durante a dissolução dos mundos manifestos para renascer com o surgimento de um novo ciclo. No seu sentido mais profundo, a imortalidade é diferente da sobrevivência após a morte e do contínuo retorno ao nascimento. A imortalidade é o estado supremo em que o Espírito sabe ser superior à morte e ao nascimento, não condicionado pela natureza da manifestação, infinito, imperecível, eterno - imortal, porque, ao não nascer, ele nunca morre. O Divino *Purushottama*, Senhor supremo e supremo *Brahman*, possui por natureza essa eternidade

imortal e não é afetado por revestir um corpo, ou as formas e poderes cósmicos que assume sem fim, porque existe eternamente neste autoconhecimento.

Sua própria natureza é ser imutavelmente consciente de sua própria eternidade; Ele é autoconsciente de ser sem começo ou fim. Aqui, na Terra, Ele é o Habitante de todos os corpos, mas Ele está em cada corpo na condição de ‘não-nascido’, sem que sua consciência se sinta limitada pela manifestação ou identificada pela natureza física que assume; essas são as circunstâncias menores no jogo universal de sua atividade na existência. Ser liberado e imortal significa viver no Ser eterno e imutavelmente consciente do *Purushottama*. Mas a alma encarnada, para chegar a esta maior Imortalidade espiritual, deve deixar de viver de acordo com a lei da natureza inferior; deve adotar a lei suprema da Existência divina, que é de fato a verdadeira lei de sua própria essência eterna. Na evolução espiritual de seu devir, não menos que em seu ser secreto original, deve crescer na semelhança do Divino.

3. “O Mahat Brahman⁶⁴⁰ é o meu ventre⁶⁴¹; Nele coloco a semente⁶⁴² da qual todos os seres nascem, ó Bhārata.”

A alma do homem não poderia crescer à semelhança do Divino se, em sua essência secreta, ela não estivesse imperecivelmente uma com o Divino e parte integrante de sua divindade; ela não poderia ser ou tornar-se imortal se fosse apenas uma criação de Natureza mental, vital e física. Cada existência é uma manifestação da Existência divina, e o que reside em nós é o espírito do Espírito eterno.

4. “De quaisquer formas geradas em quaisquer ventres, ó Kaunteya, o Mahat Brahman⁶⁴³ é o seu ventre⁶⁴⁴; e eu sou o Pai que coloca a semente⁶⁴⁵.”

O Supremo é ao mesmo tempo o Pai e Mãe do universo; *Mahat-Brahman*, a substância da Ideia infinita (*vijñana*), é o ventre no qual Ele coloca a semente de sua auto concepção. Como Alma-Superior, coloca a semente; como Mãe, Alma-Natureza, a Energia preenchida com seu Poder consciente, a recebe nesta substância infinita do Ser, fecundada pela Ideia sem limites, mas que se autolimita. Ele recebe nesta Vasta auto concepção e desenvolve o embrião divino (*garbha*) na forma mental e física de existência nascida do

ato original da concepção criativa. Tudo o que vemos nasce desse ato de criação.

O que é então que faz a diferença, o que obriga a alma a revestir as aparências de nascimento, morte e escravidão – pois é evidente que é apenas uma aparência?

5. “Os três gunas nascidos de Prakriti, Sattva⁶⁴⁶, Rajas⁶⁴⁷ e Tamas⁶⁴⁸ ligam, ó Poderoso Guerreiro, o morador⁶⁴⁹ imperecível ao corpo.”

O que atrai a alma para as aparências do nascimento, morte e escravidão é um ato ou um estado de consciência subordinado; é uma identificação auto esquecida da alma com os modos da Natureza no funcionamento limitado das atividades inferiores, auto envolvidas à ação mental, vital e física, limitada pelo ego. Elevar-se acima dos modos da Natureza, ser *Trigunātita*, é indispensável, se quisermos voltar ao nosso ser totalmente consciente, longe do poder obsessivo da ação inferior e para revestir a natureza livre do espírito e de sua eterna imortalidade. Essa condição de *sadharmya* é o que o Gītā desenvolve nos versículos que seguem.

6. “Entre os gunas, Sattva, pela pureza de sua qualidade, dá luz e esplendor, e em virtude dessa pureza não produz doença, morbidez ou sofrimento na natureza; amarra [a alma] pelo apego ao conhecimento⁶⁵⁰ e apego à felicidade⁶⁵¹, ó Sem-pecado.”

Sattva, tanto quanto os outros *gunas*, se liga da mesma forma pelo desejo e pelo ego; um desejo mais nobre, um ego mais puro, - mas enquanto em qualquer forma desejo e ego sustentam o ser, não haverá liberdade. O homem de virtude e de conhecimento tem o ego do homem virtuoso, ou o ego do conhecimento, é esse ego sáttvico que ele procura satisfazer; para seu próprio bem ele busca virtude e conhecimento. Somente quando deixamos de satisfazer o ego, de pensar e desejar sob sua influência, do pequeno ‘eu’ limitado em nós, então existe uma verdadeira liberdade. Em outras palavras, a liberdade e o autodomínio começam quando, acima do eu natural, vemos e mantemos o Eu supremo, do qual o ego é um véu obstrutivo, uma sombra cegante. E isso só pode ser produzido quando nosso ser individual se une a Ele no ser e na consciência, permanecendo em sua natureza individual de ação apenas um instrumento da Vontade suprema, a única vontade verda-

deiramente livre. Para conseguir isso, nós devemos elevar-nos acima dos três *gunas*, tornar-nos *trigunatita*.

7. “Rajas, sabes tu, tem como essência a atração da paixão e do desejo⁶⁵²; está na origem do apego aos objetos, ó Kaunteya, e amarra o espírito encarnado à ação.”

8. “Saibas que Tamas, nascidos da ignorância⁶⁵³, engana todos os espíritos encarnados⁶⁵⁴ e os amarra à negligência, indolência e sono, ó Bhārata.”

9. “Sattva acorrenta a alma à felicidade, Rajas à ação, Tamas primeiro oculta o conhecimento, ó Bhārata, e depois acorrenta [a alma] à negligência.”

A alma, ligada ao gozo dos *gunas* e seus resultados, concentra sua consciência na Natureza, na ação inferior e externa da vida, da mente e do corpo, aprisiona-se nas formas deles e, inconsciente do poder livre e do escopo do *Purusha* libertador, esquece sua consciência maior, que está por trás dessas formas no espírito. Evidentemente para nos libertar e nos tornar perfeitos, devemos abandonar essa condição, longe dos *gunas*, elevando-nos acima deles, e reencontrar o poder da livre consciência espiritual acima da Natureza.

Estas três qualidades da Natureza estão sempre presentes e ativas em cada ser humano, e nenhum pode ser considerado totalmente desprovido de um e de outro ou livre de qualquer um dos três; mas não são constantes em qualquer homem na ação quantitativa de sua força ou na combinação de seus elementos; eles são variáveis e em estado contínuo de impacto mútuo, deslocação e interação. Do predomínio de uma ou de outra dessas qualidades, pode-se dizer que um homem é por natureza sáttvico, rajásico ou tamásico, mas nenhuma descrição geral pode ser exclusiva ou absoluta.

10. “Às vezes é sattva que se sobrepõe, dominando rajas e tamas, ó Bhārata, ou é rajas que domina sattva e tamas, ou tamas que domina sattva e rajas.”

11. “Quando em todas as portas do corpo vem uma irradiação de luz, uma luz de compreensão, percepção e conhecimento, deve-se entender que houve um grande aumento e ascensão do guna sáttvico na natureza.”

A inteligência está desperta e iluminada, os sentidos mais vívidos, a mente satisfeita e radiante, o ser nervoso acalmado e preenchido com um

contentamento e clareza iluminados, *prasāda*. Conhecimento, tranquilidade harmoniosa, prazer e felicidade, são os resultados característicos de *sattva*.

Mas como *sattva*, o poder do conhecimento e da felicidade, se torna uma amarra? Torna-se tal porque é um princípio da natureza mental, um princípio de conhecimento limitado e limitante e de uma felicidade que depende do seguimento correto ou da realização deste ou daquele objeto ou então em determinados estados mentais, em uma luz da mente que pode ser apenas mais ou menos uma penumbra clara. Seu prazer pode ser apenas uma intensidade passageira ou um competente conforto. Outro é o infinito conhecimento espiritual e o deleite autoexistente livre de nosso ser espiritual.

12. “Ganância⁶⁵⁵, impulso para agir⁶⁵⁶, iniciativa de ação⁶⁵⁷, inquietação e desejo surgem quando predomina *rajas*, ó Melhor dos Bharatas.”

É a força do desejo que motiva todas as iniciativas pessoais comuns de ação e todos aqueles movimentos de agitação, busca e propulsão em nossa natureza que é o ímpeto para ação e obras, *pravritti*. *Rajas*, então, é evidentemente a força cinética⁶⁵⁸ nos modos da Natureza. O fruto é a cobiça da ação, mas também a aflição, a dor e todos os tipos de sofrimento; pois não tem a justa posse do que deseja — o desejo de fato, implica a não-posse — e até quando a posse é realizada, o prazer é instável e perturbado, porque *rajas* não tem um conhecimento suficientemente claro, e não sabe como possuir nem consegue encontrar o segredo do acordo e do verdadeiro prazer. Toda busca de vida ignorante e apaixonada pertence ao modo *rajásico* da Natureza.

13. “Ignorância⁶⁵⁹, inércia, negligência e ilusão⁶⁶⁰ nascem quanto *tamas* predomina, ó Alegria dos Kurus.”

É a sombra de *tamas* que obscurece o conhecimento e causa confusão e desilusão. Portanto *tamas* é o oposto de *sattva*, cuja essência é luz, *prakasha*, enquanto a essência de *tamas* é ausência de luz e ignorância, *aprakasha*. Mas *tamas* traz incapacidade e negligência de ação, bem como incapacidade e negligência de erro, desatenção e mal entendimento e incompreensão; indolência, apatia e sonolência pertencem a este guna. Portanto, *tamas* também é o oposto de *rajas*; pois a essência de *rajas* é movimento, impulsão e força ci-

nética, *pravritti*, enquanto a essência do *tamas* é inércia, *appravritti*. *Tamas*, duplamente negativo, é a inércia da ignorância e a inércia da inação.

14. “Se sattva prevalece quando a alma encarnada⁶⁶¹ chega à dissolução⁶⁶², então atinge o mundo imaculado dos conhecedores dos princípios mais elevados⁶⁶³.”

Nossa morte física também é um *pralaya*, a alma que carrega o corpo chega a um *pralaya*, a uma desintegração daquela forma de matéria com a qual sua ignorância identificou seu ser e que agora se dissolve nos elementos naturais. Mas a própria alma persiste e, após um intervalo, recomeça em um novo corpo formado a partir desses elementos seu ciclo de nascimentos, assim como após o intervalo de pausa e cessação, o Ser universal retoma infinitamente seus ciclos cósmicos.

15. “Se se dissolve quando predomina rajas, nasce entre aqueles apegados à ação e se se dissolve quando prevalece *tamas*, ele nasce nos ventres dos seres evolidos na inconsciência⁶⁶⁴.”

16. “Diz-se que o fruto da ação correta⁶⁶⁵ é puro e sáttvico; a dor é consequência da ação rajásica, a ignorância é o resultado da ação tamásica.”

Cada ação natural é realizada pelos *gunas*, pela Natureza por meio de seus modos. A alma não pode agir por virtude própria, só pode agir por meio da Natureza e seus modos. E ainda, o Gîtã, enquanto exige liberdade dos *gunas*, insiste na necessidade de ação. Aí vem a importância de sua insistência em prescrever a renúncia aos frutos da ação; pois é o desejo dos frutos que é a maior causa da escravidão da alma, ao abandonar o desejo, a alma pode agir livremente.

A ignorância é o resultado da ação tamásica; a dor é a consequência das obras rajásicas — dor de múltiplas formas: reação, decepção, insatisfação, senso de transitório — e, portanto, nenhum proveito é obtido do apego aos frutos desse tipo de atividade, seguidos por consequências indesejáveis. Mas, das obras corretamente realizadas, o fruto é puro e sáttvico, o resultado interior é o conhecimento e a felicidade. No entanto, mesmo o apego a essas formas de prazer devem ser inteiramente abandonados, primeiro porque são formas limitadas e limitantes da mente, e, em segundo lugar, porque uma vez que sattva, constantemente atrapalhado e assediado por *tamas* e ra-

jas, que o cercam e podem a qualquer momento o dominar, nestes tipos de prazeres não possui nenhum tipo de segurança. Mas, mesmo se alguém estiver livre de qualquer apego aos frutos, pode haver um apego ligados a obra em si, seja, para seu próprio bem — é a essência do vínculo rajásico — ou devido a uma sujeição frouxa aos impulsos da Natureza - é o vínculo tamásico -, ou pela atração da coisa feita corretamente, que é o apego sáttvico, causa poderosa no homem virtuoso ou no homem de conhecimento.

Aqui evidentemente, o recurso está naquela outra injunção do Gītā, desistir da própria ação para o Senhor das obras e ser apenas um instrumento sem desejos e igualitário de sua vontade (Ver sloka, 19).

17. “De sattva nasce o conhecimento e a ganância de rajas; negligência e desilusão nascem de tamas e também a ignorância.”

O Gītā descreve os três modos da Natureza, *sattva*, *rajas* e *tamas*, seguindo sua ação psicológica no homem ou, incidentalmente, sua ação sobre as coisas - como alimentos - de acordo com o efeito psicológico ou vital que eles produzem nos seres humanos. Se buscamos uma definição mais geral, devemos talvez entrevê-la na ideia simbólica da religião indiana, que atribui a cada uma dessas qualidades, respectivamente, um membro da Trindade cósmica — *sattva* para o preservador Vishnu, *rajas* para o criador Brahma, *tamas* para o destruidor Rudra. Olhando por trás da ideia dessa tripla atribuição, podemos definir os três modos ou qualidades em termos de movimento da Energia universal, como três poderes concomitantes e inseparáveis de *equilíbrio*, *moto*, *inércia*. Mas essa é apenas a sua aparência em termos de ação externa de Força. Mas, como a consciência está sempre presente, mesmo como uma força aparentemente inconsciente, devemos encontrar um poder psicológico correspondente desses três modos que direcione a ação executiva mais externa. Do ponto de vista psicológico, as três qualidades podem ser definidas da seguinte forma: *tamas* como o poder da ignorância da Natureza; *rajas* como o poder da ignorância em busca ativa, iluminada por desejo e impulso; *sattva*, como poder de possuir e harmonizar o conhecimento.

18. “Aqueles que são estabelecidos em sattva se elevam; os rajásicos permanecem nas regiões intermediárias e os tamásicos envolvidos na ignorância e na inércia, que padecem o efeito do mais baixo dos gunas, afundam.”

A alma humana comum sente prazer nas perturbações habituais da vida natural; é porque tem esse prazer que aceita o jogo conturbado da natureza inferior e que o jogo continua perpetuamente; pois a *Prakriti* age apenas pelo prazer e com a aprovação de seu amante e desfrutador, o *Purusha*. A alegria da alma na dualidade é o segredo do prazer que a mente tem da vida. É preciso pedir à mente que se eleve acima dessas perturbações para a alegria da pura bem-aventurança que o tempo todo apoia secretamente sua força na luta e possibilita a continuação de sua existência, ela se afastará imediatamente do convite. A verdadeira causa da repulsão mental em seguir esse caminho consiste no fato de ser solicitada a se elevar acima de sua atmosfera e respirar um ar mais puro e rarefeito, cujos valores de bem-aventurança e poder ela não consegue compreender e dificilmente concebe como real, enquanto a alegria desta natureza turva inferior é para ela mais familiar e palpável. Essa satisfação inferior não é em si mesma completamente prejudicial e inútil; é sim a condição evolutiva ascendente de nossa natureza humana a partir da ignorância e inércia tamásicas às quais nosso ser material está mais sujeito; é o estágio rajásico da ascensão gradual do homem em direção ao supremo autoconhecimento, poder e bem-aventurança. Mas se descansarmos eternamente neste plano, o *mādhya gati*⁶⁶⁶ do Gītā, nossa ascensão permanecerá inacabada, a evolução da alma incompleta. A alma ascendendo à perfeição deve passar pelo ser sáttvico e pela natureza, a fim de alcançar o que está além dos três *gunas*.

19. “Quando o vidente⁶⁶⁷ percebe que os modos da Natureza são os agentes e a causa da obra, conhece e se dirige a Aquilo que é supremo acima⁶⁶⁸ dos *gunas*, ele atinge *mad-bhāva*⁶⁶⁹, Minha natureza.”

20. “Quando a alma assim se eleva acima dos três *gunas* nascidos da encarnação na Natureza⁶⁷⁰, ela se libera da sujeição ao nascimento e morte e seus concomitantes, decadência, velhice e sofrimento, e desfruta no final da Imortalidade⁶⁷¹ de sua auto existência.”

Arjuna disse:

21. “Quais são os sinais do homem que se elevou acima dos três *gunas*, ó Senhor⁶⁷²? Qual sua ação e como ele os supera?”

Essa pergunta novamente revela a natureza pragmática e prática de Arjuna. Como pode um viver e agir no mundo e ainda estar acima dos *gunas*? “O sinal, diz Krishna, é a equanimidade de que tenho falado constantemente.”

O Senhor Abençoado disse:

22. “Ó Pandava, aquele que pela iluminação⁶⁷³ [de *sattva*], pelo impulso à ação⁶⁷⁴ [de *rajas*] ou pelo obscurecimento do ser mental e nervoso⁶⁷⁵ [de *tamas*], não sente aversão quando se apresentam nem desejo quando cessam.”

23. “Aquele que sabe que apenas os *gunas* agem e permanece separado deles sem ser perturbado, como se estivesse estabelecido acima deles⁶⁷⁶.”

Ele mora na luz consciente de um princípio diferente que o dos três *gunas*, e essa Consciência Maior permanece firmemente estabelecida nele, acima dos três modos, sem ser afetada por seus movimentos, no mais do que é o sol acima das nuvens para quem se elevou a uma atmosfera superior. Daquela altura, ele vê que a ação procede dos *gunas* e que suas tempestades e estados de calma não são ele mesmo, mas apenas um movimento da *Prakriti*; seu Eu está acima, impassível, e seu espírito não participa dessa mutabilidade inconstante das coisas instáveis. Esta é a impessoalidade do estado Brahmico (II, 69-72), pois esse princípio superior, aquele assento amplo e mais elevado da Consciência Maior, *Kutastha*, é o *Brahman* imutável. Mesmo assim há um estado dual; há uma cisão do ser entre dois princípios opostos; um espírito liberado no Ser imutável ou *Brahman*, que observa a ação de uma Natureza mutável não liberada – *Akshāra* e *Kshāra*. Não existe uma condição mais elevada, o objetivo do Yoga não é abandonar a Natureza mutável e os *gunas* nascidos da encarnação na Natureza, para desaparecer na impessoalidade e na paz sem fim de *Brahman*? Existe, ao que parece, algo mais; o Gītā se refere a ele no final deste canto, reservando como sempre sua insistência para a nota final.

24–25. “Aquele que, imutável antes do prazer e da dor, considera da mesma forma ouro, lama e pedra; quem permanece impassível diante do que é agradável ou desagradável, antes do elogio e da censura, antes da honra e do insulto, antes da amizade e inimizade; quem é constante em uma sabia

imperturbabilidade e imutável calma e quietude interiores; abandona todas as iniciativas⁶⁷⁷ — diz-se que se elevou acima dos gunas⁶⁷⁸.”

26. “Aquele também que me ama e consagra Seu serviço a Mim com adoração inabalável⁶⁷⁹, se eleva além dos três gunas e ele também está pronto para se tornar Brahman.”

27. “Porque Eu (o *Purushottama*) sou o princípio⁶⁸⁰ do Brahman silencioso e da Imortalidade⁶⁸¹ e da existência espiritual imperecível⁶⁸², do eterno dharma⁶⁸³ e da felicidade absoluta⁶⁸⁴.”

Existe, portanto, um estado de paz mais elevado, do qual o Akshāra observa, impassível, a luta dos *gunas*. Existe uma experiência espiritual mais elevada e um princípio acima da imutabilidade de *Brahman*, um *Dharma* eterno maior do que o impulso rajásico para as obras, *pravritti*; existe um deleite absoluto que não é tocado pelo sofrimento rajásico e além da felicidade sáttvica, tudo isso pode ser encontrado e possuído, estabelecendo um lar no ser e no poder do *Purushottama*. Mas uma vez que é adquirido por *bhakti*, seu status deve ser o divino deleite, *Ānanda*, no qual se experimenta a união do amor absoluto e a posse da unicidade, a coroa de *bhakti*. Para se elevar a essa *Ānanda*, a esta unidade inexprimível, deve ser realizada a perfeição espiritual e o cumprimento do *Dharma* eterno, que conduz a imortalidade.

⁶³⁴ *Muni*.

⁶³⁵ Partindo dos laços da ignorância.

⁶³⁶ *Para siddhi*.

⁶³⁷ *Sadharma*, o fato de ter uma mesma natureza, uma mesma lei de ser (*dharma*).

⁶³⁸ *Sarga*, criação, mundo criado; no início de um novo ciclo de manifestação.

⁶³⁹ *Pralaya*.

⁶⁴⁰ *Mahat-Brahman*, o Grande, o Vasto *Brahman*; os Upanishads* falam de um princípio cósmico, *mahat* (o Vasto) ou *mahat-ātman* (a Alma cósmica), que corresponde ao quatro mundo; *brihat* (o Vasto) dos Vedas (veja X, 6, nota do comentário) tem

sua correspondência no princípio de *vijñana*, a consciência da Verdade, a *Ideia real***.

* Os objetos dos sentidos são superiores aos sentidos, *manas* (a mente sensorial) superior aos objetos, *buddhi* (inteligência) superior a *manas*, *mahat* ou *mahat-ātman* (a Alma cósmica) superior a *buddhi*, *avyakta* (o não manifestado) superior a *mahat* e *Purusha* ou *ātman* superior ao não manifestado (de acordo com Katha Upanishad, III, 10-11).

** Sri Aurobindo, *The Secret of the Veda*.

641 *Yoni*.

642 *Garbha*, semente, germe, embrião.

643 Veja nota anterior.

644 *Yoni*.

645 *Bija*.

646 Equilíbrio ou ritmo, harmonia.

647 Atividade, paixão.

648 Inércia, torpor, obscuridade.

649 Qualidades ou modos da Natureza (*prakriti*).

650 *Jñāna*.

651 *Sukha*.

652 *Rāga*.

653 *Ajñāna*.

654 *Dehi*; veja II, 13–22, em que a alma é representada *sem nascimento* ou *decadência*, *imutável*, *estável*, *sem alterações*. Como, então, pode ser *amarrada* ou *acorrentada* a algo que faz parte da *Prakriti* dos três *gunas*? A solução dessa antinomia é claramente apresentada por Sri Aurobindo (III, 29c): da mesma maneira que existem dois eu, o verdadeiro Eu e o aparente eu-ego, existem duas almas, a verdadeira alma ou *Purusha*, eternamente livre e não limitado por *Prakriti* e os *gunas*, e a alma aparente ou alma do desejo, reflexo do *Purusha* nas obras de *Prakriti*, inteiramente constituída e determinada pelos *gunas*.

655 *Lobha*.

656 *Pravritti*, o impulso para a ação.

657 *Arambhah karmanam* (XII, 16).

658 A força como causa do movimento, da mudança (N.d.t.).

659 *A-prakasha*, escuridão, ausência de luz, de esplendor.

660 *Moha*, ilusão, aberração.

661 *Dehabhrit*, o que cobriu um corpo e o apoia.

662 *Pralaya*, dissolução (geralmente dissolução cósmica).

- 663 *Uttama-vid*.
- 664 *Mudha*, perdido, inconsciente ou semiconsciente.
- 665 *Sukrita*, ação bem-feita, correta, justa.
- 666 As regiões intermediárias.
- 667 *Drashta*, aquele com a visão interior despertada.
- 668 *Para*.
- 669 *Mad-bhāva*, o movimento e status do Divino (XIII, 19).
- 670 Sri Aurobindo explica-o com: *nascido da encarnação na Natureza* (XIV, 25).
- 671 *Amrita* (XIII, 13).
- 672 *Prabhu* (V, 14-16)
- 673 *Prakasha*, luz, esplendor.
- 674 *Pravritti* (XIV, 12).
- 675 *Moha*.
- 676 *Udāsīnavat*, como sentado acima.
- 677 *Sarva-arambha-parityagi* (XII, 16) – deixa todas as obras a serem realizadas pelos *gunas* da Natureza.
- 678 *Guna-atita*.
- 679 *Bhakti-yoga*.
- 680 *Pratishthā*, base, princípio, fundação, lar.
- 681 *Amrita*.
- 682 *Avyaya*.
- 683 *Shashvata dharma* (XII, 20).
- 684 *Aikāntika sukha*.

CANTO XV

OS TRÊS PURUSHAS

O Senhor Abençoado disse:

1. “Com sua fonte original⁶⁸⁵ acima (no Eterno), seus ramos⁶⁸⁶ estendendo-se abaixo, o Ashvatta⁶⁸⁷ é considerado eterno e imperecível; as folhas são os hinos⁶⁸⁸ dos Vedas; aquele que sabe é o conhecedor dos Vedas”

Aqui há uma descrição da existência cósmica na imagem vedantina da árvore Ashvatta.

O conhecimento que os Vedas nos dão é um conhecimento dos deuses, dos princípios e poderes do cosmos, e seus frutos são os frutos de um sacrifício que é oferecido com desejo, frutos de gozo e domínio da natureza dos

três mundos, na terra e no céu e no mundo entre a terra e o céu. Os ramos desta árvore cósmica estendem-se tanto abaixo quanto acima, abaixo no plano material, acima nos planos suprafísicos; eles crescem pelos *gunas* da Natureza, para os triplos *gunas*, que é inteiramente o assunto dos Vedas, *traigunya-vishayāh vedāh*. Os hinos védicos são as folhas, os objetos sensíveis de desejo, supremamente obtidos por uma boa prática do sacrifício, são o brotamento constante da folhagem. Portanto, enquanto o homem curte do jogo dos *gunas* e permanece apegado ao desejo, é mantido nas espirais de *Pravritti*, no impulso de nascimento e ação, e vagueia continuamente entre a terra, os andares intermédios e o céu, incapaz de obter de volta às suas infinidades espirituais supremas. Isso foi percebido pelos sábios. Para alcançar a liberação eles seguiram o caminho de *Nivritti* ou cessação do impulso original para a ação, que leva à cessação do nascimento e à conquista de um estado transcendente no mais alto alcance supra cósmico do Eterno. Mas, para obter isso, é necessário cortar as raízes profundamente implantadas do desejo com a forte espada do desapego.

2. “Os ramos desta árvore, nutridos pelos *gunas* da Natureza, estendem-se tanto abaixo como acima; o objeto dos sentidos são sua folhagem; no mundo dos homens ela mergulha suas raízes de apego e desejo com as consequências de uma ação em desenvolvimento infinito.”

3–4. “A forma real disso não pode ser percebida neste mundo material na encarnação do homem, nem seu começo nem seu fim, nem sua fundação; tendo cortado o Ashvatta firmemente enraizado com a inflexível espada do desapego, deve-se buscar o objetivo mais elevado de onde, uma vez alcançado, não há compulsão de retorno à vida mortal; diz o Verso vedantino “Eu me afasto para buscar aquela Alma primordial⁶⁸⁹ de onde procede o antigo sempiterno desejo de ação⁶⁹⁰.”

5. “Aqueles que livres da confusão da *māyā* inferior, sem egoísmo, a grande falha do apego conquistado, todos os desejos acalmados, a dualidade de prazer e dor rejeitada, firmemente estabelecidos em uma consciência espiritual pura, seguem os passos⁶⁹¹ do caminho para o supremo Infinito.”

6. “Lá encontramos o ser atemporal que não é iluminado pelo Sol, Lua ou fogo (mas é em si a luz da presença do eterno *Purusha*); chegando lá, não retornam⁶⁹²; isso é o mais alto estado eterno do Meu ser⁶⁹³.”

A quiescência do desapego ascético, *Sannyāsa*, parece, portanto, o caminho mais direto para alcançar esse objetivo. Seu caminho designado parece ser o caminho do *Akshāra*, uma renúncia completa de obras e vida, uma reclusão ascética, uma inação ascética. Mas então onde é o chamado, a necessidade do comando para a ação, e que tudo isso tem a ver com a manutenção da existência cósmica, *lokasangraha* (III, 20–21), o massacre de Kurukshetra, os caminhos do Espírito no Tempo, a visão do Senhor dos milhões de corpos e sua ordem imperiosa: “Levante-se, mate seus inimigos e desfrute de um reino opulento” (XI, 33). E o que é então esta alma na Natureza? A resposta do Gītā é que esse espírito, *Kshāra*, que desfruta de nossa existência mutável, também é o *Purushottama*: Ele mesmo em sua multiplicidade eterna.

7. “Um eterno⁶⁹⁴ fragmento de Mim⁶⁹⁵ que se torna o Jīva⁶⁹⁶ no mundo das criaturas vivas⁶⁹⁷; e cultiva os poderes subjetivos de Prakriti, atrai para si⁶⁹⁸ a mente e os cinco sentidos.”

É uma afirmação de imenso tamanho e consequências. Pois isso significa que cada alma, cada ser em sua realidade espiritual, é o próprio Divino, por mais parcial que seja sua manifestação na Natureza. E isso significa também que se as palavras têm um significado, que cada espírito manifesto, cada ser dentro da multiplicidade, é um indivíduo eterno, um poder eterno, imortal e não-nascido da Existência única. Esse espírito manifestado é chamado de *Jīva*, porque aparece como se fosse uma criatura viva em um mundo de criaturas vivas, e falamos desse espírito no homem como a alma humana e pensamos nele apenas em termos de humanidade. Mas, na verdade, é algo maior do que sua aparência atual e não é vinculado à sua humanidade: foi no passado uma manifestação menor daquela humana e pode ser que, no futuro, se torne algo maior que a criatura mental que é o homem. E quando esta alma se eleva acima de todas as limitações da ignorância, assume sua natureza divina, da qual sua humanidade é apenas um véu temporário, uma experiência parcial e incompleta. O espírito individual existe e sempre existiu no além, no Eterno, pois ele é eterno, *santāna*. Evidentemente, é essa ideia do indivíduo eterno que conduz o Gītā para evitar qualquer alusão a uma dissolução total, *laya*, e para falar, do estado supremo da alma, como de uma morada no *Purushottama*, *nivasishyasi mayyeva* (XV, 6).

8. “Quando o Senhor⁶⁹⁹ assume um corpo⁷⁰⁰ ou o deixa, Ele traz consigo a mente e os sentidos e vai levando-os como o vento leva os perfumes de um vaso.”

Este indivíduo eterno não é diferente ou de alguma forma realmente separado do Divino *Purusha*. É o próprio Senhor, o *Īshvara*, em virtude da eterna multiplicidade de sua unidade, — não é cada existência uma representação daquela verdade do Infinito? — que existe eternamente dentro de nós como alma imortal e assumiu este corpo e sai dessa efêmera moldura quando é rejeitando para se dissolver nos elementos da Natureza. Mas a identidade do Senhor e da alma na Natureza mutável está oculta de nós pela aparência externa e se perde na aglomeração das decepções móveis dessa Natureza. E aqueles que se deixam governar pelas formas da Natureza, pelas formas humanas ou por qualquer outra forma, nunca verão essa identidade, mas irão ignorar e desprezar o Divino que habita no corpo humano (IX, 11).

9. “Utilizando o ouvido, o olho, o tato, o gosto e o cheiro, e também a mente, ele desfruta dos objetos sensíveis como a Alma que reside dentro e acima de nós.”

10. “Aqueles que estão iludidos nas aparências⁷⁰¹ não o percebem quando ele entra, quando sai ou quando ele permanece e desfruta⁷⁰² da experiência dos gunas; mas aqueles que têm o olho do conhecimento⁷⁰³ o percebem.”

Eles veem apenas o que é visível para a mente e os sentidos, não a maior verdade que só pode ser vislumbrada pelos olhos do conhecimento.

11. “Os Yogis que se esforçam veem o Senhor como existente em si mesmos⁷⁰⁴; mas embora eles se esforcem para fazer isso, os ignorantes⁷⁰⁵ não O percebem, pois não são formados⁷⁰⁶ no ideal espiritual.”

Aqueles que não entendem, não podem vê-lo, mesmo que se esforcem, até aprenderem a afastar as limitações da consciência externa, a construir em si mesmos seu ser espiritual, criando para ele, por assim dizer, uma forma em sua natureza. O homem, para se conhecer, deve ser *kritātma*, formado e completo no ideal espiritual, iluminado pela visão espiritual. Os Yogis que tenham esse olho de conhecimento veem em sua realidade infinita, em sua eternidade de espírito, o Ser Divino que habita em cada um de nós.

Iluminados, eles veem o Senhor em si mesmos e estão livres das brutas limitações materiais, daquelas que se ligam a uma personalidade mental e a uma vida efêmera; imortais, eles residem na Verdade do Eu e do Espírito. Eles veem o Senhor não apenas em si mesmos, mas no inteiro cosmo.

12. “A luz⁷⁰⁷ do Sol que ilumina o mundo inteiro, aquela que brilha na lua e no fogo, saiba que é o Meu esplendor.”

13. “Ao penetrar na terra (e sou o espírito de sua força material), sustento os seres⁷⁰⁸ com Meu poder⁷⁰⁹. Eu sou a Divindade do Soma⁷¹⁰, que pela rasa⁷¹¹, nutre todas as plantas e arvores.”

14. “Tendo me tornado a chama da vida⁷¹², sustento o corpo⁷¹³ das criaturas vivas⁷¹⁴ e, Unido a Prāna e Apana⁷¹⁵, digiro os quatro tipos de comida⁷¹⁶.”

Em outras palavras, o Divino é ao mesmo tempo a Alma da matéria, a Alma da vida e a Alma da mente, bem como a Alma da luz supramental que está além da mente e sua limitada inteligência de raciocínio.

15. “Eu habito no coração⁷¹⁷ de todos; de Mim vêm memória⁷¹⁸ e conhecimento⁷¹⁹, e sua ausência. E aquilo que é conhecido por todos os Vedas e por todas as formas de conhecimento sou Eu; e Eu de fato sou o conhecedor dos Vedas e criador do Vedānta.”

16. “Existem dois Purushas neste mundo⁷²⁰, o imutável e impessoal⁷²¹ e o mutável e pessoal⁷²²; o mutável é todas essas existências, o Kutastha⁷²³ é chamado de imutável.”

Estes dois *Purushas* são os dois espíritos que vemos no mundo; um surge em primeiro plano através da ação, o outro permanece por trás, constante no silêncio perpétuo de onde a ação surge e em que todas as ações cessam e desaparecem no ser atemporal, *Nirvana*. A dificuldade que confunde nossa inteligência é que esses dois *Purusha* parecem opostos irreconciliáveis, sem nenhum nexos real entre eles ou qualquer transição de um para o outro, exceto por um movimento intolerante de separação. O *Kshāra* atua, ou pelo menos motiva a ação separadamente no *Akshāra*; o *Akshāra* se destaca, autocentrado e, em sua inatividade, separado do *Kshāra*. É possível que os dois sejam o mesmo quando parecem, não apenas de natureza oposta, mas de di-

fácil união na experiência? De fato, quando vivemos na mobilidade do devir, podemos estar cientes da imortalidade da existência em si, fora do tempo; mas como poderíamos viver nela? E quando olhamos para fora do tempo, o tempo, o espaço e as circunstâncias caem e se afastam de nós, começam a aparecer como um sonho no Infinito. A conclusão mais convincente seria, à primeira vista, que a mobilidade do espírito na Natureza é uma ilusão que se torna real apenas quando vivemos nela, mas não real em essência, e é por isso que, quando voltamos para o eu, ele se afasta de nossa essência incorruptível. Esse é a maneira usual de cortar o nó do enigma: *brahma satyam jagannmithya* — *Brahman* é verdade, o mundo é ilusão.

O Gītā não se refugia nesta explicação, que de fato traz grandes dificuldades, além de sua falha em explicar a ilusão, — pois ele apenas diz que tudo é a misteriosa e incompreensível *Māyā*, e então podemos também dizer que tudo é uma dupla realidade misteriosa e incompreensível, o espírito ocultando-se do espírito. O Gītā fala de *Māyā*, mas apenas como uma consciência parcial desconcertante que perde o contato com a realidade completa, vive no fenômeno da Natureza móvel e não tem visão do Espírito do qual ela é o poder ativo, *me prakriti*. Quando transcendemos esta *Māyā*, o mundo não desaparece, apenas muda todo o seu significado. A visão espiritual quer nos mostrar, não tanto que tudo isso não existe realmente, quanto que tudo isso existe, mas em certo sentido muito diferente da maneira incorreta e atual de interpretar: tudo é o Eu, a Alma e a Natureza do Divino, tudo é Vāsudeva.

O mundo para o Gītā é real, uma criação do Senhor, um poder do Eterno, uma manifestação do *Parabrahman* e mesmo esta Natureza inferior do triplo *Māyā* é uma derivação da suprema Natureza divina. Nem podemos nos refugiar totalmente nesta distinção de uma dupla realidade — uma realidade inferior, ativa e temporária, e uma realidade superior, calma, imóvel, eterna, além da ação — e que nossa libertação deve passar desta visão parcial para aquela imensidão, da ação ao silêncio. Pois o Gītā insiste que podemos e devemos, enquanto vivemos, permanecer conscientes no Eu Maior e seu silêncio, e ainda assim agir com poder no mundo da Natureza. E nos fornece o exemplo do próprio Divino que não é limitado à necessidade de nascer, mas livre e superior ao cosmos, e ainda permanece eternamente em ação, *varta eva cha karmani* (IX, 4–10). Portanto, é colocando uma semelhança da Natureza divina em sua plenitude que a unidade desta dupla expe-

riência se torna inteiramente possível. Mas qual é o princípio dessa dupla unidade?

O Gītā encontra-o na visão suprema do *Purushottama*, pois essa visão é, de acordo com sua doutrina, o tipo de experiência completa e mais elevada, é o conhecimento daqueles que conhecem o todo, *kritsna-vidah* (III, 29).

17. “Mas, além desses dois Purusha, é aquele espírito mais elevado chamado de Ser supremo⁷²⁴, que entra nos três mundos⁷²⁵ e os sustenta, o Senhor imperecível⁷²⁶.”

O *Akshāra* é supremo, *para*, em relação aos elementos e ação da Natureza cósmica. Isto é o Ser imutável de todos, o *Purushottama*. O *Akshāra* é, na liberdade de sua auto existência, não afetado pela ação de seu próprio poder na Natureza, não pressionado pelo desejo de seu próprio devir, imperturbado pelo jogo de suas próprias qualidades. Mas este é apenas um aspecto, embora seja um grande aspecto do conhecimento integral. O *Purushottama* é ao mesmo tempo maior do que o *Akshāra*, porque, não limitado pelo estado supremo e eterno de seu ser, *param dharma* (XV, 6), Ele vai além dessa imutabilidade. Mas, para alcançar esse estado supremo, sem retornar ao nascimento, a única condição de libertação que foi procurada pelos antigos sábios, devemos passar pelo que é imutável e eterno em nós. Mas quando a libertação é perseguida somente através do *Akshāra*, esta tentativa torna-se a busca do Indefinível, algo difícil para a nossa natureza, encarnado como somos na matéria. O Indefinível, ao qual o *Akshāra*, o puro Eu intangível em nós, surge em seu impulso de separação, é um supremo Imanifesto, *para avyakta* (VIII, 20–21), e aquele *Akshāra* Imanifesto mais elevado ainda é o *Purushottama*. Portanto o Gītā diz “mesmo aqueles que buscam o Indefinível vêm a Mim, o Divino eterno” (XII, 3–4). Mais ainda, o *Purushottama* é mais do que o supremo *Akshāra* Imanifesto, mais do que qualquer Absoluto negativo, *neti-neti*, porque Ele deve ser conhecido também como o *Purusha* supremo que estende todo este universo em sua própria existência. Ele é o supremo e misterioso Tudo, um inefável positivo Absoluto de todas as coisas neste mundo. No *Kshāra* é o Senhor; é *Purushottama* não apenas lá no além, mas também aqui - o Senhor, *Īshvara* - no coração de cada criatura. E lá no além, mesmo no seu mais alto estado eterno, Ele é o Senhor Supremo, *Parameshvara*, não um Indefinível isolado e sem nenhum relacionamento, mas a

origem, o pai e a mãe, a fundação, a morada eterna do Eu e do cosmo, o Mestre de todas as existências e desfrutador da ascese e do sacrifício. Reconhecendo-o ao mesmo tempo no *Kshāra* e no *Akshāra*, reconhecendo-o como o não nascido que se manifesta parcialmente em cada nascimento e desce como o permanente Avatar, no conhecimento de sua integridade, *samagram mām*, a alma se torna facilmente livre das aparências da Natureza inferior e retorna, através de um crescimento amplo e repentino, a uma ampla ascensão incomensurável, até o Ser Divino e à Natureza suprema. A Verdade do *Kshāra* é também a Verdade do *Purushottama*. O *Purushottama* está no coração de cada criatura e se manifesta em seus incontáveis *Vibhūtis*; o *Purushottama* é o espírito cósmico no Tempo e é Ele quem dá ao espírito humano liberado o comando a realizar a ação divina.

O Divino não é totalmente o *Kshāra* nem totalmente o *Akshāra*. Ele é maior que o Eu imutável e o da Alma das coisas mutáveis. Pode ser um e outro ao mesmo tempo porque é outro que eles, *anyā*; porque é o *Purushottama* acima do cosmo e ainda revelado no mundo e nos Vedas, no aspecto do autoconhecimento e da experiência cósmica.

18. “Por estar além de mutável⁷²⁷ e mais elevado ainda do que o imutável⁷²⁸, no mundo e nos Vedas, sou proclamado como o *Purushottama*⁷²⁹.”

19. “Aquele que, não iludido⁷³⁰, Me reconhece como o *Purushottama*, Me adora⁷³¹ com todo o conhecimento⁷³² e em todas as formas⁷³³ de seu ser natural.”

Ele vê todo o sentido tanto de si mesmo quanto das coisas; ele restaura a realidade integral do Divino; ele une o *Kshāra* e o *Akshāra* no *Purushottama*; ele ama, cultua, está muito perto e adora o Ser supremo de sua e de toda a existência, o único Senhor de suas e de todas as energias, Eterno próximo e distante, dentro e além do mundo. E ele faz isso também sem uma única parte ou porção só de si mesmo, sem uma mente espiritualizada exclusiva, sem uma luz cegante do coração intensa, mas divorciada da grandeza, ou sem uma única aspiração da vontade nas obras, mas em todas as formas perfeitamente iluminadas de seu ser e seu devir, sua alma e sua natureza. Divino na igualdade de sua imperturbável auto existência, unido com todos os objetos e criaturas, ele traz essa igualdade sem limites, essa profunda unidade em sua mente e coração e vida e corpo e funda uma indivisível integrali-

dade, a trindade do amor divino, as obras divinas e o conhecimento divino. Esta é a ideia de salvação do Gītā.

20. “Eu te revelei o mais secreto⁷³⁴ shāstra⁷³⁵, ó Impecável. Aquele que o compreende se torna perfeito no conhecimento⁷³⁶ e bem-sucedido no sentido supremo, ó Bhārata.”

685 Raízes, o Supremo.

686 O mundo manifesto.

687 *Ashvatta*: a árvore chamada em hindi *pipal* (*ficus religiosa*); sob um ashvatta, o Buda recebeu a iluminação.

688 *Chanda* (XIII, 5).

689 *Adya*.

690 *Pravritti purani*; pravritti tem aqui o sentido *de poder, de expansão, impulso cósmico à ação*; é o *karma* (*visarga*) de VIII, 5.

691 Pada.

692 Isto é: *eles não renascem mais na terra*.

693 *Dhama paramam mama*.

694 *Sanatana*.

695 *Mamaivansha* = *mama-eva-ancha*.

696 *Jīva-bhuta*; o significado atual de *Jīva* é *criatura viva*; mas filosoficamente, especialmente na forma de *jīvātman*, significa a *alma individual*, o indivíduo espiritual.

697 *Jīva -loka*.

698 No momento de formar a personalidade psíquica.

699 *Īshvara*.

700 *Sharīra*.

701 *Vimudha*.

702 *Bhuñjana*: lit., *que sente prazer ou interesse*.

703 *Jñāna-chakshu*.

704 *Ātmani avasthitam*.

705 *A-chetas*, ignorante, não inteligente.

- 706 *A-kritātma*.
- 707 *Tejas*, energia, luz, esplendor, fogo. (XI, 17-19).
- 708 *Bhuta*.
- 709 *Ojas*.
- 710 Bebida feita a partir do suco de uma planta; neste caso, simboliza a energia da vida vegetal.
- 711 A seiva da mãe terra.
- 712 *Vaishvanara*: *li. o fogo da vida*.
- 713 *Deham ashritam*, cfr. Com IX, 11.
- 714 *Praninam*, aqueles que são dotados de respiração.
- 715 *Respiração vital* (IV, 29–30).
- 716 O que se mastiga, o que se chupa, o que se lambe, o que se bebe.
- 717 *Hrid*.
- 718 *Smriti*.
- 719 *Jñāna*.
- 720 *Loka*.
- 721 *Akshāra*, imóvel, imutável, acima de qualquer alteração.
- 722 *Kshāra*, mutável, sujeito a alterações.
- 723 A consciência elevada do estado Brahmico.
- 724 *Paramātman*.
- 725 (X, 6).
- 726 *Avyaya īshvara*; *Avyaya*: imperecível, indestrutível.
- 727 *Kshāra*.
- 728 *Akshāra*.
- 729 *Purusha-uttama*, o Ser supremo, o supremo *Purusha* (XIV, 26-27).
- 730 *Maha*, perplexidade criada pela ilusão.
- 731 Tem devoção (*bhakti*).
- 732 *Sarva-vid*.
- 733 *Sarva-bhāvana*: *lit.*, com todos os movimentos de sua natureza interior (VII, 12-14).
- 734 *Guhyatama*.
- 735 *Shāstra*, doutrina, ensino supremo e ciência.
- 736 *Buddhi-mān*: *lit.*, *que possui inteligência*.

CANTO XVI

DEVAS E ASURAS

O Gītā insistiu na necessidade de não excluir nenhuma ação, *sarvāṇi-karmani* (III, 26 e XVIII, 56), *kṛitsna-kṛit* (IV, 18); também declarou que, de qualquer maneira o perfeito Yogi viva e aja, ele vive e age em Deus (VI, 31). Mas isso só é possível se a natureza do yogi em sua dinâmica e funcionamento também se torna divina, se revela um poder imperturbável, intangível, inviolável, puro e não perturbado pelas reações da *Prakṛiti* inferior.

Como e por quais etapas é realizada uma transformação tão difícil? Qual é o último segredo para a perfeição da alma? Qual o princípio ou o processo dessa transmutação da nossa natureza humana e terrestre?

A qualidade sáttvica é o primeiro mediador entre a natureza superior e a inferior. Sem dúvida, em algum momento, ela também terá que se transformar, escapar de si mesma, quebrar e dissolver em sua origem; suas derivações condicionadas — buscar uma luz e uma ação cuidadosamente elabo-

rada — devem tornar-se a luz espontânea e a atividade direta e livre do espírito. Mas, esperando por essa transformação, um aumento notável no poder sáttvico nos livrará em grande parte da incompetência tamásica e rajásica, e a incompetência sáttvica pode ser superada com maior facilidade quando não estivermos muito retidos por *rajas* e *tamas*. Desenvolver *sattva* até que se torne repleto de luz espiritual, calma e felicidade é a primeira condição desta disciplina preparatória da natureza.

Esse, descobriremos, é o tema dos últimos cantos do Gītā. Mas precede o estudo deste movimento esclarecedor por uma distinção entre dois tipos de seres, os *Devas* e os *Asuras*; pois o *Deva* é capaz de uma ação sáttvica de alta autotransformação, o *Asura* é incapaz disso. Devemos ver qual é o objetivo dessas considerações preliminares e o escopo preciso desta distinção. A natureza geral de todos os seres humanos é a mesma, é uma mistura dos três *gunas* (XIV, 4–18); parece então que todos deveriam ter a capacidade de desenvolver e fortalecer o elemento sáttvico, direcionando-o para as alturas da transformação divina. Que nossa tendência comum é, na verdade, fazer de nossa razão e vontade os servos de nosso egoísmo rajásico ou tamásico, os ministros de nosso desejo cinético, inquieto e desequilibrado, ou de nossa autoindulgente indolência ou inércia estática podem ser apenas, alguém poderia imaginar, uma característica temporária de nosso ser espiritual não totalmente desenvolvido, a imaturidade de sua evolução imperfeita que terminará quando nossa consciência se elevar na escala espiritual. Mas nós realmente vemos que os homens, pelo menos aqueles acima de um certo nível, são geralmente divididos em duas classes, aqueles que têm uma força dominante da natureza sáttvica voltada para o conhecimento, autocontrole, benevolência, perfeição e, por outro lado, aqueles cuja força dominante é de natureza rajásica, voltados para a grandeza egoísta, a satisfação do desejo, a indulgência de sua própria vontade forte, de uma personalidade que procura impor ao mundo, não para o serviço do homem ou do Divino, mas para seu orgulho pessoal, glória e prazer. Os primeiros são os representantes humanos dos *Devas* (X, 2) e os segundos dos *Danavas* (X, 14) ou *Asuras* (IX, 12), os Deuses e os Titãs.

A mente antiga, mais aberta que a nossa para a verdade escondida pelo véu físico, viu por trás da vida do homem grandes poderes cósmicos ou seres representativos de certos aspectos ou graus da Shakti universal, divina,

titânica, gigantesca ou demoníaca e os homens que representavam fortemente esses tipos de natureza eram considerados como *Devas*, *Asuras*, *Rakshasas*, *Pishacās*. O Gītā, para seus próprios propósitos, repegue essas distinções e expõe a diferença entre as duas categorias de seres. Ele já havia falado da natureza *asúrica* (IX, 12) e *rakshasica* (XI, 36), que dificulta o conhecimento do Divino, a libertação e a perfeição; opõe a essas naturezas a *dévida*, orientada para tais realizações. O Gītā para seus próprios propósitos assume esta distinção e desenvolve a diferença entre esses dois tipos de seres, *dvau bhūta-sargau*. Já falou anteriormente da natureza que é Asúrica e Rakshasica e obstrui o conhecimento de Deus, a salvação e a perfeição.

O Senhor Abençoado disse:

1–3. “Destemor, natureza pura, perseverança no Yoga do Conhecimento, caridade, autocontrole, sacrifício, estudo das Escrituras, austeridade, franqueza e honestidade, inocuidade, veracidade, ausência de ira, abnegação, calma, benevolência, compaixão por todos os seres, ausência de ganância, gentileza, modéstia, liberdade de inquietação, vigor, longanimidade, paciência, limpeza, ausência de inveja e vaidade, estas são as riquezas do homem nascido na natureza dévida.”

A gentileza, abnegação e autocontrole da natureza dévida estão livres de qualquer fraqueza, pois essa natureza possui a energia e força da alma, uma forte determinação, o destemor da alma que vive de acordo com a verdade e com a ausência de violência, *teja*, *abhayam*, *dhriti*, *ahimsā*, *satyam*. O temperamento e o ser são integralmente puros; há uma busca pelo conhecimento, e uma calma e uma permanência inabalável para ele

4. “Orgulho, arrogância, autoestima excessiva, ira, aspereza e ignorância, estes, ó Pārtha, são as características do homem que nasce com uma natureza asúrica.”

5. “As qualidades dévidas conduzem à liberação e as qualidades asúricas à escravidão. Não te aflijas, tu és nascido na natureza dévida, ó Pandava.”

Arjuna não precisa se afligir com o pensamento de que, ao aceitar a batalha e a matança, ele estará cedendo aos impulsos do *Asura*. Essa ação em torno da qual tudo acontece, a batalha que Arjuna tem que combater, tendo o Divino encarnado como seu cocheiro, e pela injunção do Mestre do mun-

do que assumiu a forma do Espírito-Tempo, é uma luta para estabelecer o reino do *Dharma*, o império da Verdade, do Direito e da Justiça. Arjuna nasceu como Deva; ele desenvolveu em si mesmo o ser sáttvico e chegou ao ponto em que é capaz de realizar uma grande transformação e de libertar-se dos três *gunas* e, conseqüentemente, também da natureza sáttvica.

6. “Existem duas criações⁷³⁷ de seres⁷³⁸ neste mundo material, a dévica e a asúrica. A natureza dévica descrevi para te detalhadamente; ouça agora, ó Pārtha, qual é a natureza asúrica.”

A distinção entre *deva* e *asura* não é válida para toda a humanidade e não pode ser aplicada rigidamente a todos os indivíduos; nem é bem definida e precisa em todos os estágios da história moral e espiritual da espécie humana ou em todos os estágios da evolução individual. O homem tamásico, que forma grande parte da humanidade, não entra em nenhuma dessas categorias, mesmo que possam ser encontrados nele, em uma pequena dose, os outros dois elementos que ele serve sem calor. O homem normal é geralmente uma mistura; mas ambas as tendências predominam e tendem a torná-lo uma combinação de rajas e tamas ou sattva e tamas, preparando-o para a supremacia clara do Divino ou para a turbulência do titã. Portanto, é uma questão de supremacia na evolução da natureza qualitativa, como o texto demonstra claramente. Por um lado, pode haver uma sublimação da qualidade sáttvica com a exaltação ou manifestação do *deva* não nascido; por outro, uma sublimação da tendência rajásica da alma na natureza, o nascimento completo do *asura*. A primeira leva ao movimento de libertação em que o Gītā se prepara para insistir, possibilitando a exaltação da qualidade sáttvica que vai além de si mesma e uma transformação na semelhança do Ser Divino. O outro se afasta dessa possibilidade universal e precipita na escravização do ego. Esse é o ponto essencial da distinção.

7. “Os homens asúricos não têm conhecimento verdadeiro do caminho da ação⁷³⁹, nem do caminho da abstenção⁷⁴⁰; neles não há verdade, nem pureza ou observância fiel.”

8. “O mundo⁷⁴¹, está sem Deus⁷⁴²”, dizem eles, ‘sem verdade, sem fundamento, é provocado por fenômenos que se contrapõem⁷⁴³, sua única causa é o desejo⁷⁴⁴, um mundo de azar.”

9. “Imersos nessa maneira de ver a vida e a causa de sua falsidade arruínam suas almas⁷⁴⁵ e sua razão, os homens asúricos tornam-se instrumento de ações violentas, titânicas, cruéis⁷⁴⁶, um poder de destruição no mundo, uma fonte de injúria e maldade.”

10. “Recorrendo ao desejo insaciável, arrogante, carregado de autoestima e da embriaguez de seu orgulho, essas almas equivocadas se iludem, persistem em objetivos falsos e obstinados e perseguem resoluções impuras devidas a seus anseios.”

11. “Eles imaginam que o desejo e o prazer são o único objetivo da vida e tornam-se presas de um devorador incomensurável e dominados por incessante pensamento, esforço e ansiedade que terminam apenas com a morte.”

12–15. “Acorrentados por cem laços, devorados pela cólera e luxúria, incansavelmente ocupados em acumular ganhos injustos que podem servir ao seu prazer e à satisfação de seus desejos eles pensam: ‘Hoje eu ganhei este objeto de desejo, amanhã terei aquele outro; hoje eu tenho tanta riqueza. Eu matei aquele inimigo e matarei outros. Eu sou o Senhor⁷⁴⁷! Prazer⁷⁴⁸ para mim! Sucesso, poder e felicidade para mim! Sou rico e de linhagem nobre. Quem pode me comparar? Oferecerei sacrifícios, darei presentes e desfrutarei.’ Assim eles falam, desencaminhados pela ignorância⁷⁴⁹.”

16. “Agitados por inúmeras ideias egoístas, iludidas, viciadas na gratificação do desejo³ eles caem no inferno⁷⁵⁰ impuro de seu próprio mal.”

17. “Eles oferecem sacrifícios e doam, não na verdade da ordem, mas por uma ostentação egoísta de vaidade e com um orgulho rígido e tolo.”

18. “Abandonando-se ao egoísmo de sua força e poder, à violência de sua ira e arrogância, eles odeiam, desprezam e menosprezam o Deus oculto em si mesmos e o Deus no homem.”

19. “Esses homens orgulhosos que só sabem odiar, maus, cruéis, os piores entre os homens no mundo, Eu os lanço sem interrupção em mais e mais nascimentos⁷⁵¹ Asúricos.”

20. “Lançados em úteros Asúricos, iludidos em nascimento após nascimento, eles não Me encontram, como eles não Me procuram, mas afundam no estado mais baixo da natureza da alma.”

Se queremos dar a essa descrição gráfica o integro valor da distinção que ela implica, não devemos ir além do que realmente significa. Quando se diz que no mundo material existem duas criações de seres, os *Devas* e os *Asuras*⁷⁵², isso não significa que as almas humanas foram criadas por Deus desde o início, cada uma com sua própria carreira inevitável na Natureza, nem significa que haja uma rígida predestinação espiritual e que as almas rejeitadas desde o início pelo Divino sejam privadas de discernimento para serem lançadas à perdição eterna e à impureza do Inferno. Todas as almas são fragmentos eternos do Divino (XV, 7–10), tanto as asúricas quanto as dévicas, e todas podem alcançar a salvação: até mesmo o maior pecador pode se voltar para o Divino. Mas a evolução da alma na Natureza é uma aventura de que o *Svabhāva* (o auto devir da alma, VII, 7), e o *karma* governado por *Svabhāva*, são as forças eternas que dominam; e se um excesso na manifestação de *Svabhāva*, uma desordem em seu jogo vira a lei do ser para o lado perverso, se as qualidades rajásicas cultivadas em detrimento daquelas sáttvicas assumirem, então a tendência do *karma* e seus resultados necessariamente culminarão, não na altura sáttvica capaz do movimento de liberação, mas em direção às maiores perversidades da natureza inferior. Se o homem não abandonar esse caminho de erro, nascerá nele um verdadeiro *Asura*, e uma vez que ele tomou um enorme desvio da Luz e da Verdade, a mesma imensidão da força divina mal utilizada o impedirá de reverter a direção de sua corrida fatal, até que ele não sondou as profundezas do abismo em que caiu e viu onde sua conduta o levou, o poder exaurido e dissipado, ele mesmo afundado no estado mais baixo em que uma alma pode cair, que é o Inferno. É somente quando ele entende seu erro e se volta para a Luz, que intervém aquela outra verdade do Gītā, que até o maior pecador, o criminoso mais impuro e violento é salvo no mesmo instante em que passa a adorar e seguir o Divino que está nele. Então, graças a essa simples mudança de curso, ele rapidamente entra na vida sáttvica que leva à perfeição e à liberdade.

21. “Triplas são as portas do inferno⁷⁵³, destrutivas pela alma — desejo⁷⁵⁴, ira⁷⁵⁵, ganância⁷⁵⁶ — portanto, que o homem renuncie a esses três.”

22. “O homem libertado dessas três portas das trevas, ó filho de Kuntī, segue seu próprio caminho superior do bem e alcança o mais alto estado da alma.”

23. “Aquele que, tendo deixado de lado os preceitos do Shāstra⁷⁵⁷, para seguir o impulso do desejo⁷⁵⁸, não atinge a perfeição⁷⁵⁹, nem a felicidade⁷⁶⁰ nem o estado mais elevado da alma⁷⁶¹.”

24. “Portanto, deixe que o Shāstra seja tua autoridade em determinar o que deve ou o que não deve ser feito. Ciente do que o Shāstra prescreve, cumpra tua obra neste mundo.”

A verdadeira regra de nossa natureza não é seguir a lei do desejo; há um critério mais alto e mais justo para nossos atos. Mas onde está formulado, onde encontrá-lo? Em primeiro lugar, a raça humana sempre buscou por esta Lei justa e elevada e tudo o que descobriu está incorporado no próprio *Shāstra*, seu governo de ciência e conhecimento, regra de ética, regra de religião, regra de melhor vida social, regra das relações corretas entre o indivíduo e outros seres humanos, Deus e a Natureza. *Shāstra* não é uma massa de bons ou maus hábitos, seguidos de forma ininteligente pela consuetudinariamente rotineira do homem tamásico, *Shāstra* é o conhecimento e o ensino estabelecidos pela intuição, experiência e sabedoria, são a ciência, a arte e a ética da vida, os melhores critérios disponíveis para a raça humana.

O homem semiacordado que abandona a observância dessa regra para seguir a orientação de seus instintos e desejos, pode obter prazer, mas não felicidade, pois a felicidade interior só pode vir por meio de uma vida correta, ele não pode alcançar a perfeição, não pode adquirir o supremo estado espiritual. A lei do instinto e do desejo parece dominar, em primeiro lugar, o mundo animal, mas o que é especificamente humano no homem progride pela busca da Verdade, da religião, do conhecimento e de uma vida correta. O *Shāstra*, o direito reconhecido que o homem criou para governar seus elementos inferiores através da razão e vontade inteligentes, deve, portanto, primeiro ser observado, aceito como a autoridade orientadora de sua conduta e de suas obras, que prescreve o que deve ou não ser feito, até que a natureza do desejo instintivo seja educada, reduzida e disciplinada pelo hábito do autocontrole, e que o homem se prepare, primeiro para uma auto orientação inteligente mais livre e depois a seguir a lei suprema mais elevada e a liberdade suprema da Natureza espiritual.

Todo *Shāstra* é construído em uma série de condições preparatórias, *dharma*s; é um meio, não um fim. O propósito supremo é a liberdade do espírito que a alma descobre quando, tendo abandonado todos os *dharma*s, se

volta para Deus, para encontrar Nele a única lei da ação, atua movida diretamente pela vontade divina e vive na liberdade da Natureza divina, não de acordo com a Lei, mas de acordo com o Espírito. É a parte do ensino que prepara a próxima pergunta de Arjuna.

737 *Sarga*.

738 *Bhuta*.

739 *Pravritti*, o impulso para a ação.

740 *Nivritti*, a recusa do impulso de agir.

741 *Jagat*.

742 *An-īshvaram*, sem Senhor, sem Deus pessoal.

743 Sem ordem ou motivo; aleatoriamente.

744 *Kama*.

745 *Nashta-atmanah*.

746 *Ugra*, cruel, terrível.

747 *Īshvara*.

748 *Bhogi*, lit., *eu sou quem gosta*.

749 *Ajñāna-vimohitan*.

750 *Naraka*.

751 *Samsāra*.

752 A distinção entre os dois tipos de criaturas tem plena confirmação nos planos suprafísicos onde a lei da evolução espiritual não governa o movimento. Existem mundos dos *Devas* e mundos dos *Asuras*, e há nesses mundos, tipos permanentes de seres que apoiam o completo jogo divino da criação, indispensável para o avanço do universo, e que exercem sua influência também na terra, na vida e na natureza do homem neste plano físico da existência. (*Nota de Sri Aurobindo*).

753 *Naraka*.

754 *Kama*, desejo, especialmente luxúria.

755 *Krodha*.

756 *Lobha*, ânsia de posse, cobiça.

757 Escrituras sagradas, a Lei escrita.

758 *Kama-kāra.*

759 *Siddhi.*

760 *Sukha.*

761 *Para-gati.*

CANTO XVII

OS GUNAS, A FÉ, AS OBRAS.

O Gītā distingue entre a ação de acordo com o impulso do desejo pessoal e a ação realizada de acordo com o *Shāstra*. Vemos também que há outra tendência mais livre no homem, diferente da sujeição a seus desejos, diferente de sua vontade de aceitar a lei, a ideia rigidamente estabelecida, a regra segura do *Shāstra*. Vemos o indivíduo com bastante frequência e a comunidade em qualquer momento no curso de sua vida – se afastando do *Shāstra*, não tolerando mais ele, perdendo essa forma de vontade e fé e procurando uma outra lei que o indivíduo e a comunidade estejam melhor preparados para aceitar como a verdadeira lei da vida, para considerá-la uma verdade maior ou mais importante da existência. O *Shāstra* é algo impessoal

para o indivíduo, e isso lhe dá autoridade sobre a restrita lei de seus membros; mas ao mesmo tempo é pessoal para a coletividade e é o resultado de sua experiência, sua cultura ou sua natureza. E o indivíduo pode ter ido além da coletividade e estar pronto para uma verdade maior, uma caminhada mais ampla, uma intenção mais profunda do Espírito-Vida.

Qual deve ser a base segura para uma ação que foge à direção do desejo e às normas do *Shāstra*? A regra do desejo possui em si uma autoridade que não é tão segura e satisfatória para nós quanto para o animal ou talvez para a humanidade primitiva, e que, no entanto, e até certo ponto, se baseia em uma parte muito viva de nossa natureza e fortificada pelas sólidas indicações que recebemos dela. A lei, o *Shāstra*, tem por trás toda a autoridade de uma regra estabelecida há muito tempo e a eficácia de uma experiência anterior segura. O novo movimento, por outro lado, tem a natureza de uma aventura no desconhecido ou parcialmente conhecido, de um desenvolvimento ousado e de uma nova conquista e qual é então a pista a ser seguida, a luz guia da qual ela pode depender, a forte base de apoio em nosso ser? A resposta é que a pista a ser seguida e o apoio podem ser encontrados na fé do homem, *shrāddha*, em sua vontade de acreditar e viver o que vê e pensa ser a verdade de seu ser e existência. Em outras palavras, esse novo movimento é o apelo que o homem dirige a si mesmo ou a algo potente e atraente em si mesmo ou na existência universal, para a descoberta de sua verdade, sua lei da vida, seu caminho para a plenitude e perfeição. E tudo depende da natureza de sua Fé em si mesmo ou na Alma Universal — da qual ele é uma porção ou manifestação — e no propósito para o qual sua fé é direcionada e depende da extensão em que o aproxima ao verdadeiro eu e ao Eu ou verdadeiro Ser do universo.

Arjuna disse:

1. “De onde vem, ó Krishna, a vontade concentrada de devoção⁷⁶² daqueles que oferecem o sacrifício a Deus ou aos deuses com fé⁷⁶³, mas rejeitam os preceitos das Escritura Sagrada⁷⁶⁴? De sattva, rajas ou tamas?”

O Senhor Abençoado disse:

2. “A fé⁷⁶⁵ nos homens encarnados⁷⁶⁶ é de três tipos como tudo na natureza e varia de acordo com a qualidade dominante da natureza de cada um⁷⁶⁷, pode ser sáttvica, rajásica o tamásica. Ouça com atenção o que estou prestes a te dizer!”

3. “Para cada um a fé toma a forma de acordo com sua essência, ó Bhārata. Este Purusha, esta alma no homem é, por assim dizer, feita de shrāddha⁷⁶⁸, uma fé, vontade de ser, crença em si mesma e existência. A alma é o homem e o homem é a alma.”

Se examinarmos um pouco mais de perto essa ideia fecunda, descobriremos que a segunda metade do verso acima, contém implícito em suas poucas palavras cheia de força, quase toda a teoria do moderno evangelho do pragmatismo. Se o homem ou a alma do homem consiste na fé que está nele — entendida no sentido profundo —, segue-se que a verdade que ele vê e deseja viver é, para ele, a verdade de si mesmo, verdade que criou ou que está criando e para ele não pode haver nenhuma outra verdade. Faz parte da fruição interna e externa de suas ações, pertence ao seu devir, ao dinamismo de sua alma e não ao que é imutável nele. O homem é o que é hoje por causa de alguma vontade passada de sua natureza, sustentada e continuada por uma vontade presente de conhecer, acreditar e estar em sua inteligência e sua força vital, e qualquer nova orientação que esta vontade e fé ativa terão, marcará seu devir futuro. Criamos nossa própria verdade da existência em nossa ação da mente e da vida, o que significa que criamos nós mesmo moldando-nos com nossas próprias mãos.

Mas obviamente isso é apenas um aspecto da Verdade.

4. “Os homens sáttvicos oferecem sacrifício aos deuses⁷⁶⁹; os rajásicos aos Yakshas⁷⁷⁰ e as forças Rakshasicas⁷⁷¹, e os tamásicos oferecem seu sacrifício aos poderes elementais⁷⁷² e espíritos mais grosseiros⁷⁷³.”

O homem tamásico não oferece seu sacrifício aos deuses, mas aos poderes elementais inferiores ou para os espíritos mais grosseiros que, por trás do véu, se alimentam de suas obras e dominam sua vida com a escuridão deles. O homem rajásico oferece seu sacrifício às divindades inferiores ou a poderes perversos. O verdadeiro sacrifício é oferecido, sem reservas, aos deuses.

5–6. “Os homens que se impõem severas austeridades, contrárias às Escrituras, com arrogância e egoísmo, impelidos pelas forças de seus desejos e paixões e, em sua imatura mente atormentada, maltratam todos os elementos que compõem o corpo, e incomodando a Mim que o habito, saiba que esses homens são asúricos em suas resoluções.”

Mesmo que a ação aparentemente tenha um aspecto nobre e profundo, mesmo que a fé e a vontade sejam de natureza superior, se uma ambição pessoal ou o desejo poderoso se mistura ao ascetismo e desperta alguma ação violenta, terrível e incontrolada, contrária aos *shastras*, oposta à correta lei da vida e das obras e prejudicial para si e para os outros, ou se a ação tiver o caráter de autotortura e prejudica os elementos mentais, vitais e físicos, ou viola o Divino que reside no nosso corpo sutil interior, será, contudo, uma *tapasya* sem sabedoria, uma *tapasya* asúrica, rajásica ou rajásica-tamásica.

7. “Também o alimento que cada um prefere é de três tipos, assim como o sacrifício⁷⁷⁴, o ascetismo⁷⁷⁵ e a doação⁷⁷⁶. Ouça com atenção a distinção entre eles!”

Em suas partes essenciais, qualquer aspecto físico pode ser reduzido a esses três elementos. Nossa comida, por exemplo, o Gītā nos diz que é sáttvica, rajásica ou tamásica de acordo com seu caráter e efeito no corpo. Toda ação dinâmica pode ser reduzida em suas partes essenciais a esses três elementos. Todo dinamismo, todo movimento da natureza pressupõem uma *tapasya* voluntária ou involuntária ou uma ascese, uma atividade energética, uma concentração de nossas forças e faculdades que nos ajuda a alcançar, adquirir ou nos tornar algo, *tapas*. Toda ação envolve uma doação, *dana*, de o que somos ou temos, um fardo que é o preço dessa conquista, dessa aquisição ou desse dever. Toda ação envolve também um sacrifício, *yajña*, aos poderes elementais ou universais, ou ao Supremo Mestre de nossas obras. A questão é saber se fazemos as coisas inconscientemente, passivamente ou, na melhor das hipóteses, com uma vontade semiconsciente, ignorante, não inteligente, ou com uma vontade imprudente ou com uma energia perversamente consciente sem sabedoria ou com uma vontade sabiamente consciente enraizada no conhecimento, em outras palavras, se nosso sacrifício, nossa doação, nosso ascetismo são de natureza tamásica, rajásica ou sáttvica.

8. “O temperamento sáttvico prefere alimentos saborosos, macios, firmes e agradáveis, que aumentam a vitalidade, a força interna e externa, nutrem ao mesmo tempo a força mental, vital e física e aumentam prazer, satisfação e bem-estar.”

9. “O temperamento rajásico prefere alimentos fortemente azedos, pican-tes, amargos, ácidos, áspero, fortes e ardentes, os alimentos que aumentam os problemas de saúde e as enfermidades da mente e do corpo.”

10. “O temperamento tamásico tem um prazer perverso com alimentos frios, impuros, fermentados, podres ou sem sabor, ou mesmo aceita, como os animais, o resto comido pela metade por outros.”

11. “O sacrifício oferecido por quem não espera frutos pessoais, que é executado de acordo com o princípio correto⁷⁷⁷ e com a mente concentrada no que deve realizar, é um sacrifício sáttvico.”

O sacrifício sáttvico aborda o ideal e leva diretamente ao tipo de ação exigida pelo Gītā; mas ainda não é o último e mais elevado ideal, não é a ação do homem perfeito, que vive na Natureza divina. Esse sacrifício é realizado como um *dharma* fixo e é oferecido como um sacrifício ou serviço aos deuses, a algum poder ou aspecto parcial do Divino manifestado em nós ou no universo. A obra realizada com fé religiosa desinteressada ou sem egoísmo para a humanidade, ou impessoalmente por devoção ao Direito ou à Verdade, é de natureza sáttvica e tal ação é necessária para nossa perfeição, pois purifica nosso pensamento, nossa vontade e a substância de nossa natureza. O ponto culminante da ação sáttvica à qual temos que chegar é de um tipo maior e mais livre; é o último sacrifício oferecido por nós ao ser integral do Supremo Divino e com uma busca pelo *Purushottama* ou com a visão de *Vāsudeva* em tudo o que existe, é a ação realizada impessoalmente, universalmente, para o bem do mundo e para o cumprimento da vontade divina no universo. Essa culminação leva a ação sáttvica à sua própria transcendência e leva ao *Dharma imortal*. Pois então nasce uma liberdade em que não há nenhuma ação pessoal, nenhuma regra sáttvica do *dharma*, nenhuma limitação devida ao *Shāstra*; a razão e a vontade inferiores são superadas e não mais eles, mas uma sabedoria superior orienta e dita a ação e atribui o objetivo. Não é um fruto pessoal, pois não é nossa vontade que age, mas uma Vontade suprema da qual nossa alma é o instrumento. Não há autoconsideração, nem abnegação; o *jīva*, fragmento eterno do Divino, está unido ao Eu

mais elevado de sua existência e ele e todos são um nesse Eu e nesse Espírito. Não há ação pessoal, pois todas as ações são entregues ao Mestre de nossas obras e é Ele quem realiza a ação por meio da *Prakriti* divinizada. Não há sacrifício então — a menos que possamos dizer que o Mestre do sacrifício oferece para si mesmo, em sua forma cósmica, as obras de sua energia no *jīva*. Tal é o estado supremo de autossuperação que se alcança pela ação oferecida como sacrifício; é a perfeição da alma que atingiu plena consciência de sua natureza divina.

12. “O sacrifício oferecido em vista do fruto pessoal ou pela ostentação, ó Melhor dos Bharatas, saibas que é de natureza rajásica.”

13. “O sacrifício não realizado de acordo com a regra correta do Shāstra, sem oferecer alimentos, sem invocar mantras, sem doações⁷⁷⁸ [para o sacerdote], vazio de fé, é dito ser tamásico.”

O sacrifício é oferecido sem a distribuição de alimentos que, no rito hindu, simboliza o elemento de doação inerente a cada verdadeiro sacrifício — a doação indispensável a ajuda fecunda aos outros, ao mundo, sem a qual nossa ação torna-se totalmente egoísta e viola a verdadeira lei universal de solidariedade e intercâmbio. Esse sacrifício é oferecido sem *dakshina* — o necessário doar (ou doar a si mesmo), feito para quem demandou o sacrifício, seja o guia exterior que nos ajuda nos atos a serem realizados ou a Divindade velada ou manifesta dentro de nós. É oferecido sem o *mantra*, sem o pensamento de consagração que representa o corpo sagrado de nossa vontade e do conhecimento elevado do nosso sacrifício às divindades que servimos.

O Gītā agora descreve três tipos de ascetismo sáttvico.

14. “O tributo ritual⁷⁷⁹ dado aos deuses⁷⁸⁰, aos nascidos duas vezes⁷⁸¹, ao guia espiritual⁷⁸² e aos sábios⁷⁸³, limpeza⁷⁸⁴, sinceridade⁷⁸⁵, pureza sexual⁷⁸⁶, não violência⁷⁸⁷, constitui o que o homem chama de ascetismo⁷⁸⁸ do corpo.”

15. “Uma linguagem que não causa problemas aos outros, verdadeiras, gentis e benéficas, constitui, com o estudo das Escrituras Sagradas, o que é chamado de ascetismo da fala.”

16. “Uma alegria mental clara e calma⁷⁸⁹, gentileza, silêncio, autocontrole, a pureza completa da natureza interior⁷⁹⁰, constituem o que é chamado de ascetismo da mente.”

17. “Este tríptico ascetismo, praticado com a mais alta fé iluminada⁷⁹¹, sem desejo de frutos, harmonizado⁷⁹², é dito ser sáttvico.”

Foi descrito tudo o que acalma ou disciplina nossa natureza rajásica e egoísta, tudo o que a substitui pelo princípio feliz e pacífico do bem e da virtude. É o ascetismo do *dharma sáttvico*, tão altamente valorizado no sistema da antiga cultura indiana. Seu cume será uma alta pureza da razão e da vontade, uma alma équa, uma profunda paz e calma, uma ampla simpatia que prepara a união, um reflexo do deleite divino da alma interior na mente, na vida e no corpo. Nesse momento sublime, o tipo e o caráter éticos se fundem em suas contrapartes espirituais. Essa culminação pode transcender a si mesma, pode ser elevada a uma luz mais alta e mais livre, e se fundir à divina e invariável energia da natureza suprema. O que restará então será o *Tapas* imaculado do espírito, uma vontade suprema e uma força luminosa de todos os elementos do ser que atuam em uma vasta e inalterável calma, em um profundo e puro deleite espiritual, *Ānanda*. Então não haverá mais necessidade de ascetismo, nem *tapasya*, porque tudo é natural e simplesmente divino, tudo é *Tapas*. Não haverá mais necessidade de trabalho separado de ordem inferior, porque a energia da *Prakriti* terá encontrado sua verdadeira fonte e base na vontade transcendente do *Purushottama*. Por causa de sua alta iniciação, os atos dessa energia prosseguirão natural e espontaneamente também nos planos inferiores, impulsionados por uma vontade inata e perfeita e por uma perfeita orientação inerente. Não haverá limitação por nenhum dos dharmas atuais; pois haverá uma ação livre muito acima da natureza rajásica e tamásica, mas também muito além do muito cuidadoso e estreitos limites da regra de ação sáttvica.

Como acontece com *tapasya*, todas as doações também são de um tamásico ignorante, um rajásico ostentoso ou um caráter sáttvico desinteressado e iluminado.

18. “O ascetismo, empreendido para obter honra e adoração dos homens, por uma questão de glória, grandeza exteriores e ostentação, sempre instáveis e fugazes, é considerado rajásico.”

19. “O ascetismo perseguido sob uma ideia nublada e iludida, realizado com esforço e sofrimento imposto a si mesmo ou com uma concentração da energia em uma vontade de fazer mal a outros, é considerado tamásico.”

20. “A maneira sáttvica de doar é fazê-lo pelo bem e pela caridade e sem obter benefício em troca; é conceder as condições certas de tempo e lugar e o destinatário certo⁷⁹³.”

O ponto culminante do modo sáttvico de *dana* será indicado pela introdução progressiva na ação da ampla auto entrega aos outros, ao mundo e a Deus, *ātma-dana*, *ātma-samarpana*, que é a consagração elevada do sacrifício das obras ordenadas pelo Gītā. E a transcendência na Natureza divina será uma maior plenitude da oferta de si fundada no significado mais amplo da existência. Todo o universo múltiplo nasce e está constantemente mantido pelo dom que Deus faz de Si mesmo e de Seus poderes, através da generosa propagação de Si e de seu Espírito em todas as existências - “o *Ser universal*, dizem os Vedas, é o *sacrifício do Purusha* “. Da mesma forma, toda a ação da alma aperfeiçoada será uma doação divina constante de si mesma e de seus poderes, um fluxo de conhecimento, luz, força, amor, alegria, energia (*Shakti*) e que se espalha, pela influência e efluência do Divino, em todos os seres em torno dela de acordo com sua capacidade de recepção em todo mundo e suas criaturas. Tal será o resultado da completa entrega da alma ao Mestre da nossa existência.

21. “O tipo rajásico de doação é aquela feita com má vontade, com violência auto infligida ou com um objetivo pessoal e egoísta na esperança de algum tipo de retorno.”

22. “A doação tamásica é oferecida sem consideração das condições certas de tempo e lugar; é oferecida sem consideração pelos sentimentos do destinatário, recebida com desprezo pelos indignos.”

23. “Om Tat Sat⁷⁹⁴ é a tripla representação⁷⁹⁵ do Brahman. Esta fórmula, antigamente, criou os Brahmanas⁷⁹⁶, os Vedas e os sacrifícios.”

Tat, ‘Aquilo’ indica o Absoluto, *Sat* indica a existência universal e suprema em seu princípio. *Om* é o símbolo do triplo *Brahman*: o exterior, o interior ou sutil, e o superconsciente *Purusha* causal. Cada uma das letras, A, U,

M, indica um desses três princípios em ordem crescente e a sílaba inteira expressa o quarto estado, *Turiya*, que se eleva até o Absoluto.

24. “Portanto, com a pronúncia de OM, os atos de sacrifício, doação e ascetismo conforme as regras, são sempre iniciados pelos conhecedores do Brahman⁷⁹⁷.”

Isso é para nos lembrar que devemos tornar nossa obra a expressão do triplo Divino em nosso ser interior e voltada para Ele na ideia e no propósito.

25. “Ao pronunciar TAT, sem desejo de frutos, aqueles que buscam a libertação realizam os vários atos de sacrifício, doação e ascetismo.”

27. “SAT significa bom⁷⁹⁸ e significa existência⁷⁹⁹; igualmente, ó Pārtha, é usado no sentido de uma boa ação⁸⁰⁰.”

28. “A perseverança no sacrifício, na doação e no ascetismo e todos os atos que têm tais fins são igualmente qualificados⁸⁰¹ com o nome de Sat.”

28. “Mas tudo o que é realizado sem fé⁸⁰², caridade, sacrifício, ascetismo ou qualquer outra ação, é chamado ASAT⁸⁰³, ó Pārtha, e nada representa neste mundo e no além.”

Visto que a fé, *shrāddha*, é o princípio central de nossa existência, cada uma dessas ações, realizadas sem *shrāddha*, é falsa e desprovida de significado verdadeiro ou de verdadeira substância na terra ou no além; não tem realidade, nenhum poder para suportar ou criar, nem nesta vida nem após a vida mortal, nas regiões mais amplas do nosso espírito consciente. A fé da alma, não é apenas uma crença intelectual, mas sua vontade concordante de saber, ver, acreditar, agir e ser, de acordo com sua visão e conhecimento, é o que determina por seu próprio poder, a medida de nossas possibilidades de devir e é essa fé, essa vontade dirigida em todo nosso ser interior e exterior, em toda nossa natureza e ação para tudo o que é mais elevado, mais divino, mais real e eterno e que nos permitirá alcançar a perfeição suprema.

- 762 *Nishtha*, fé, consagração, vontade concentrada de devoção.
- 763 *Shrāddha*.
- 764 *Shāstra* (XVI, 23–24).
- 765 *Shrāddha*.
- 766 *Deha*.
- 767 *Svabhāva* (VII, 7).
- 768 *Shrāddha-māyā*: fé, vontade de ser, auto crença, existência.
- 769 *Deva*.
- 770 Guardiões da riqueza.
- 771 Entidades do mundo vital.
- 772 *Bhuta*, espíritos dos cinco elementos.
- 773 *Preta*, fantasmas ou espetros; elementos vitais dos mortos em decomposição: um homem tamásico ou rajásico pode pensar que oferece seu sacrifício a um deus, mas, na realidade, seu sacrifício e sua oração, por sua própria qualidade, não vão além das entidades inferiores dos mundos invisíveis.
- 774 *Yajña*.
- 775 *Tapas*, concentração da vontade espiritual, ascetismo.
- 776 *Dana*, doação, caridade.
- 777 Das Escrituras sagradas.
- 778 *Dakshina*, oferecido em dinheiro ou em produtos da natureza, que é feito ao guru quando se vai prestar uma homenagem ou consultá-lo e ao sacerdote em ocasião de uma cerimônia.
- 779 *Puja*.
- 780 *Deva*.
- 781 *Dwi-ja*; os brâmanes, somente mais tarde foram incluídas as castas dos *kshatriyas* e *vaishyas*.
- 782 *Guru*.
- 783 *Prajña*.
- 784 *Saucha*.
- 785 *Satya*.
- 786 *Brahmācharya* (VI, 13–14).
- 787 *Ahimsā*.
- 788 *Tapas*.
- 789 *Prasāda*, uma felicidade clara e calma.
- 790 *Bhāva-samshuddi*.
- 791 *Para-shrāddha*.

- 792 *Yukta*, em união com o Eu Maior.
- 793 Quem é digno ou para quem a doação pode ser realmente útil.
- 794 Frase, fórmula ou mantra dos Vedas.
- 795 *Nirdesha*, definição, representação ou símbolo.
- 796 Textos sagrados complementares dos Vedas.
- 797 *Brahma-vādī*.
- 798 *Sādhu-bhāva*.
- 799 *Sat-bhāva*.
- 800 Todas as boas obras preparam a alma para a realidade superior do nosso ser.
- 801 Eles constroem a base para a mais elevada Verdade de nosso espírito.
- 802 *A-Shrāddha*.
- 803 *A-sat*, falso, não existente.

CANTO XVIII

A) OS GUNAS, A MENTE E AS OBRAS.

Arjuna disse:

1. “Desejo, ó Poderoso Guerreiro, conhecer o princípio do Sannyāsa⁸⁰⁴ e o princípio de Tyāga⁸⁰⁵, ó Hrishikēsha, e no que eles diferem, ó Keshinisudana⁸⁰⁶.”

Essa pergunta de Arjuna exige uma clara distinção entre a renúncia exterior e interior, *Sannyāsa* e *Tyāga*. A insistência do Gītā nessa distinção crucial foi amplamente justificada pela subsequente história do espírito indiano, principalmente por causa de sua grande confusão entre essas duas noções que são absolutamente diferentes umas das outras e por sua tendência a desvalorizar o tipo de atividade que oferece o Gītā – tornando-se, na melhor das hipóteses, apenas um preliminar à inércia suprema do *Sannyāsa*. De fato, quando as pessoas falam de *Tyāga*, de renúncia, se referem à renúncia física do mundo, é o que eles entendem com essa palavra ou, pelo menos, em que eles colocam ênfase, enquanto o Gītā, pelo contrário, fixa suas posi-

ções em conceitos absolutamente opostos. Para ele, o verdadeiro *Tyāga* tem como base da ação a vida no mundo e não a fuga para um mosteiro, uma caverna ou para o topo de uma montanha. O verdadeiro *Tyāga* é a ação acompanhada pela renúncia ao desejo — e esse também é o verdadeiro *Sannyāsa*.

O Senhor Abençoado disse:

2. “Os sábios têm conhecido como *Sannyāsa* a renúncia física⁸⁰⁷ de ações realizadas sob o impulso do desejo⁸⁰⁸; os sábios chamaram de *Tyāga*³ o abandono do apego ao fruto das obras.”

Sannyāsa, na terminologia efetiva dos sábios, significa deixar de lado as ações desejáveis. Nesse sentido, *Tyāga* e não *Sannyāsa*, é o melhor caminho, pois não devem ser rejeitados os atos manchados de desejo, mas o desejo que os mancha. Pode ser que o fruto das obras seja obtido como uma dispensação do Mestre das obras, mas nosso egoísmo não deve exigir isso como recompensa, nem como condição para realizar as obras. O fruto pode não chegar e ainda assim a obra precisa ser feita, pois é um ato a ser realizado, *kartavyam karma*, a ação que o Mestre exige de nós. O sucesso e o fracasso estão em suas mãos e Ele os regulará de acordo com sua vontade onisciente e seu propósito inescrutável. A ação deve ser verdadeiramente abandonada - não fisicamente por abstenção, imobilidade, inércia, mas espiritualmente ao Mestre do nosso ser, por cujo poder, por si só, qualquer ação pode ser realizada. Devemos renunciar à falsa ideia de que somos os autores das ações, porque, na realidade, é a *Shakti* universal que age através da personalidade e do nosso ego. A transferência espiritual de todas as nossas obras para o Mestre e sua *Shakti* é, no ensino do Gītā, o verdadeiro *Sannyāsa*.

3. “Toda ação deve ser abandonada como um mal’, declaram alguns homens instruídos⁸⁰⁹. ‘Atos de sacrifício, doação e ascetismo⁸¹⁰ não devem ser renunciados’, dizem outros.”

4. “Ouça, portanto, ó Melhor dos Bharatas, o que tenho a dizer sobre o desapego⁸¹¹, desde a renúncia as obras, ó Tigre entre os homens, foi explicada em três partes.”

5. “Atos de sacrifício, doação e ascetismo não devem ser renunciados, mas devem ser realizados, pois eles purificam o homem reflexivo⁸¹².”

6. “Mesmo essas ações devem ser feitas, ó Pārtha, abandonando qualquer apego à ação e aos seus frutos.”

Alguns diriam que todas as obras devem ser retiradas de nossas vidas - como se isso fosse possível! Mas não é possível enquanto estivermos em um corpo e vivos; nem a salvação pode consistir em reduzir nosso eu ativo em êxtase, à imobilidade sem vida do torrão e da pedra.

O silêncio do *Samādhi* não revoga a dificuldade, pois assim que a respiração entra novamente no corpo, estamos mais uma vez em ação e caímos das alturas desta salvação pelo sono espiritual. Mas a verdadeira salvação, a liberação obtida por uma renúncia interior do ego e a união com o *Pu-rushottama*, permanece estável em toda as condições, persiste neste mundo ou fora dele ou em qualquer outro mundo ou fora dele, é autoexistente, *sarvatha vartamano’pi*, não depende de ação ou inação. O que são então as ações a serem feitas? A resposta ascética completa, não mencionada pelo Gītā — foi talvez não totalmente atual na época — pode ser que apenas mendigar, comer e meditar devem ser permitidas entre as atividades voluntárias e, de outra forma, apenas as ações necessárias ao corpo. Mas a solução mais liberal e abrangente era evidentemente continuar as três atividades mais sáttvicas, sacrifício, doação e ascetismo. Esses atos certamente devem ser feitos, diz o Gītā, porque purificam os sábios. Mas de maneira mais geral, entender esses três atos, inclusive no sentido mais amplo, é a ação correta, *niyatam karma*, que deve ser realizada - a ação prescrita pelos *Shastras*, ciência e arte do conhecimento correto, ação correta e vida correta; ou prescrito por nossa natureza essencial, *svabhāva-niyatam karma*; ou finalmente, e é a melhor, a ação prescrita pela vontade divina em nós e acima de nós. A última é a verdadeira e única ação do homem libertado, o *muktasya karma*.

7. “Na verdade, a renúncia a ações devidamente regulamentadas⁸¹³ não é apropriada, abandoná-las por ignorância é uma renúncia tamásica.”

8. “Aquele que desiste das obras porque elas trazem sofrimento ou são um problema para a carne, mostra uma renúncia rajásica; ele não colhe os frutos desse abandono.”

9. “Aquele que executa a obra prescrita, porque tem que ser feita⁸¹⁴, sem qualquer apego à ação ou aos seus frutos, mostra uma renúncia sáttvica.”

O princípio sáttvico da renúncia é retirar-se não da ação, mas da necessidade pessoal que representa o fator egoísta por trás dela. É fazer ações não ditadas pelo desejo, mas pela lei da vida correta ou pela natureza essencial, seu conhecimento, seu ideal, sua fé em si mesma e a Verdade que vê, seu *shrāddha*. Ou então, em um plano espiritual superior, eles são ditados pela vontade do Mestre e feito com a mente no Yoga, sem qualquer apego pessoal à ação ou aos frutos da ação. Devemos renunciar completamente a todos os desejos, a todas as escolhas e impulsos egoístas, nos quais o ego se coloca em primeiro plano e, finalmente, também ao egoísmo mais sutil da vontade que diz: “O trabalho é meu, eu sou o executor “, ou:” A obra é de Deus, mas eu sou o executor “. Não deve apegar-se ao trabalho agradável, desejável, lucrativo ou bem-sucedido, que não deve ser feito porque tem essa natureza; mas isso deve ser feito – totalmente desinteressadamente e com o consentimento do espírito - quando é a ação desejada acima e dentro de nós, *kartavyam karma*. Não deve haver aversão a ações ou trabalho desagradável, indesejável ou detestável, que traz, ou é provável que traga consigo, sofrimento, perigo, condições adversas, ou consequências não auspiciosas; pois isso também deve ser aceito, totalmente, com abnegação, com uma profunda compreensão de sua necessidade e significado, quando é o trabalho que deve ser feito, *kartavyam karma*.

10. “O homem sábio e desapegado, que dissipou a dúvida e desfruta da natureza sáttvica, não tem aversão pelo ato desagradável nem apego pelo agradável.”

11. “Tampouco os seres encarnados⁸¹⁵ podem renunciar inteiramente à ação; em verdade aquele que desiste do fruto da ação, ele é dito ser um renunciante.”

12. “Os três tipos de resultado, agradáveis, desagradáveis e misturados, neste ou em outros mundos, neste ou em outra vida é para os escravos do desejo e do ego; não há frutos para o espírito livre.”

13. “Aprende Comigo, ó Poderoso Guerreiro, de acordo com o Sāmkhya, as cinco causas⁸¹⁶ para a realização⁸¹⁷ de cada ação.”

14. “Estes cinco são a sede⁸¹⁸ [da ação], o executor⁸¹⁹, as diferentes ferramentas⁸²⁰, as diferentes formas de esforço⁸²¹ e por último, o destino.⁸²²”

O trabalhador liberado que desistiu de suas obras pelo *sannyāsa* interior, recolocou as obras em um Poder maior, está livre do *karma* (VIII, 6). Ele realizará a ação, enquanto é inevitável, natural para a alma encarnada, na medida em que faz parte da lei divina da vida como atividade dinâmica do Espírito. A essência da renúncia, o verdadeiro *Tyāga*, o verdadeiro *Sannyāsa*, não é uma regra empírica da inação, mas uma alma desinteressada e uma mente altruísta, na transição do ego para a liberdade da natureza impessoal e espiritual.

O espírito desta renúncia interior é a primeira condição mental da mais alta disciplina sáttvica.

15. “Esses cinco elementos⁸²³ compõem entre eles todas as causas eficientes⁸²⁴ que determinam a forma e o resultado de qualquer ação que o homem realize com o corpo, a palavra ou o pensamento.”

16. “Dessa maneira, o homem com uma inteligência grosseira e um espírito perverso, que se considera o único autor [de seus atos], não vê a Verdade.”

17. “Aquele que é livre do senso do ego⁸²⁵, cuja inteligência não é obscurecida, embora ele mate esses homens⁸²⁶, ele não mata, nem está sujeito às consequências do ato.”

Geralmente assumimos que o autor de nossos atos é o ego pessoal e superficial; mas é a falsa ideia de um entendimento que não atingiu o conhecimento. O ego é o autor aparente, mas o ego e sua vontade são criações e instrumentos da Natureza, com os quais a maneira ignorante de entender identifica erroneamente nosso verdadeiro eu. Por outro lado, ego e vontade, não são os únicos a determinar a ação humana; menos ainda a dirigem e causam suas consequências.

Quando nos livramos do ego, nosso verdadeiro Eu, impessoal e universal, vem à tona e vê na visão que tem de sua unidade com o Espírito universal, a Natureza universal como executora do trabalho e a Vontade Divina para trás como Mestre da Natureza. Enquanto não tivermos esse conhecimento, estaremos vinculados pelo caráter do ego; pensamos que o ego com

sua vontade é o autor da ação, que somos os autores do bem e do mal e cole-tamos as satisfações de nossa natureza tamásica, rajásica e sáttvica. Mas uma vez que vivemos nesse conhecimento maior, o caráter e as consequências da ação não podem fazer diferença para a liberdade do espírito. Externamente, a obra pode ser uma ação terrível, como a grande batalha e massacre de Ku-rukshetra; mas mesmo que o homem libertado participe da luta, mesmo que mate “todos esses homens”, ele não mata ninguém e não é ligado à sua ação, porque a obra é a do Mestre dos Mundos, e é Ele, que na sua Onipotente vontade oculta, já matou esses exércitos.

Esse trabalho de destruição era necessário para que a humanidade pu-desse avançar em direção a uma nova criação e um novo propósito, para se livrar como em um incêndio de seu passado, *karma*, de iniquidade, opressão e injustiça e avançar para o reino do *Dharma*.

O homem liberado realiza o trabalho que lhe foi designado como ins-trumento vivente do Espírito universal. Sabendo que tudo isso deve aconte-cer, indo além das aparências externas, não age por si mesmo, mas pelo Di-vino e pelo homem, pela ordem humana e pela ordem cósmica⁸²⁷; de fato, não é ele quem age, mas está ciente da presença e poder da Força divina em seus atos e resultados. Ele sabe que a suprema *Shakti*, a única executora, rea-liza nele - em seu corpo mental, vital e físico, *adhishthana* - a ação designada por um Destino que, na verdade, não é Destino, uma dispensação mecânica, mas a Vontade sábia e onisciente, que está operando por trás do *karma* hu-mano. Essa “ação terrível” em torno da qual gira todo o ensino do Gītā, é o exemplo extremo de uma ação aparentemente pouco auspiciosa, *a-kausha-lam*, embora um grande bem esteja além da aparência. O homem chamado para cumprir essa função deve executá-la impessoalmente para manter a co-esão do mundo, *loka-sangrahartam*, sem objetivo ou desejo pessoal, mas porque é a missão que lhe é atribuída.

É claro, então, que a obra não é a única coisa que importa; o conheci-mento pelo qual a realizamos constitui, do ponto de vista espiritual, uma imensa diferença. No conhecimento intervêm os *gunas*, e é o elemento sub-metido aos *gunas* que introduz a diferença em nossa visão da coisa conheci-da e no espírito com o qual realizamos a obra.

18. “Conhecimento, objeto do conhecimento e conhecedor⁸²⁸, constituem a impulsão⁸²⁹ mental a ação; o executor, o instrumento e o ato feito⁸³⁰,

que conferem coesão⁸³¹ na ação e a tornam possível.”

19. “Conhecimento, ato e executor são de três tipos, diz o Sāmkhya⁸³², de acordo com a diferença nos gunas; ouça devidamente o que é.”

20. “O conhecimento pelo qual o Imperecível é visto em todo devir, o Indivisível é visto dentro da divisão, sabe que é de natureza sáttvica.”

21. “O conhecimento que vê a multiplicidade dos seres apenas em sua separação e variedade de operações em todas essas existências, sabe que é rajásico.”

22. “O conhecimento tamásico é uma maneira pequena e estreita de ver a realidade que não tem olhos para captar seu significado essencial; apega-se a um movimento ou a uma rotina como se fosse o todo.”

A mente tamásica não procura a causa ou efeito real, mas absorve-se em um movimento, em um hábito com um apego obstinado a ele; diante de seus olhos não vê nada além de uma pequena área de atividade pessoal. Ele não sabe, de fato, o que está fazendo, mas permite que o cego impulso natural de produzir, funcione através de seus resultados das ações, dos quais ele não concebeu, nem previu, nem compreendeu inteligentemente.

O conhecimento rajásico é incapaz de descobrir um verdadeiro princípio de unidade ou coordenar corretamente sua vontade e ação, mas segue a dependência do ego e do desejo, a atividade de sua vontade egoísta e os vários e complexos movimentos que respondem aos estímulos dos impulsos e, portanto, das forças internas e externas. Esse conhecimento é uma mistura de conhecimento confuso, muitas vezes inconsistente, colocado forçadamente pela mente a fim de abrir uma brecha através da confusão de meio conhecimento e meia ignorância. Se não é uma inquieta ação cinética múltipla, sem um firme ideal mais elevado que a governa e sem uma lei intrínseca da verdadeira luz e poder. Pelo contrário, o conhecimento sáttvico vê, sob todas as divisões, a existência como um todo indivisível, como um ser imperecível em todos os devires; domina o princípio de sua ação e a relação da ação específica com o objetivo total da existência; isto coloca no lugar certo cada etapa do processo completo. No mais alto nível de conhecimento, essa visão se torna o conhecimento do único Espírito do mundo, um em todas essas muitas existências, do Único Mestre de todas as obras, das forças do

cosmos como expressões divinas e da obra como a operação de sua vontade suprema e sabedoria no homem e sua vida e natureza essencial.

23. “Diz-se que a ação corretamente regulada⁸³³, realizada sem apego⁸³⁴, sem atração ou repulsa⁸³⁵, por aqueles que não desejam os frutos, é sáttvica.”

A ação sáttvica é aquela que um homem faz com calma à luz clara da razão e do conhecimento e com um senso impessoal de direito ou dever ou a demanda de um ideal, como o que deveria ser feito qualquer que seja o resultado para si mesmo neste mundo ou em outro. No auge do Sattva, ele se transforma e se torna uma ação suprema e impessoal, ditada pelo espírito dentro de nós e não mais pela inteligência, uma ação determinada pela mais alta lei da natureza, livre do ego inferior e de sua bagagem leve ou pesada, de todas as limitações, mesmo da melhor opinião, dos desejos mais nobres, da mais pura vontade pessoal ou do ideal mental mais elevado. Não haverá nenhum desses obstáculos; em seu lugar, haverá um claro autoconhecimento e iluminação espiritual, um imperativo sentimento íntimo de um poder infalível que age e da obra a ser feita para o mundo e para o Mestre do mundo.

24. “Mas a ação que é realizada sob o domínio do desejo, impulsionada pelo egoísmo de sua própria personalidade na ação, ou que é feita com um esforço desordenado⁸³⁶, é chamada rajásica.”

25. “A ação empreendida a partir da ilusão⁸³⁷, sem pensar nas consequências, perdas e danos infligidos aos outros, independentemente das próprias habilidades, é chamada tamásica.”

26. “Diz-se que o homem livre de apego, livre de egoísmo⁸³⁸, resoluto, zelante, que não se entusiasma pelo sucesso e não se reprime pelo fracasso, age em sattva.”

O agente sáttvico está repleto de um entusiasmo alto, puro e altruísta na obra que precisa ser feita. Quando *sattva* está no apogeu, essa resolução, esse zelo, esse entusiasmo se tornam a expressão espontânea do *Tapas* espiritual e, finalmente, a força suprema da alma, o poder Divino direto, o movimento e poderoso e constante da energia divina através do instrumento humano, os passos seguros do vidente, a inteligência gnóstica e, com isso, o vasto deleite do espírito nas obras da natureza liberada.

27. “Ansiosamente ligado a obra, avido pelos frutos de sua ação, ganancioso, impuro, frequentemente violento, cruel e brutal nos meios que usa, carregado de alegria [no sucesso] e tristeza [no fracasso], esse praticante é conhecido como rajásico.”

28. “Aquele que age com uma mente mecânica⁸³⁹, estúpido, obstinado, desonesto, insolente, preguiçoso, facilmente deprimido e que sempre procrastina o que tem que ser feito, esse agente é conhecido como tamásico.”

29. “Razão como também a persistência é de três tipos, de acordo com as qualidades⁸⁴⁰; ouça a descrição relacionada a eles sem reservas e de várias formas, ó Dhananjaya.”

A razão armada com a vontade inteligente funciona no homem de uma maneira ou medida que depende do grau dos seus dons humanos e, portanto, é correto ou pervertido, obscuro ou luminoso, estreito e pequeno ou grande e amplo como a mente de seu possuidor. É o poder da compreensão de sua natureza, *buddhi*, que escolhe a obra para ele ou mais frequentemente, apenas aprova e sanciona uma ou outra das inúmeras sugestões provenientes de seus complexos instintos, impulsos, ideias e desejos. *Buddhi* determina para o homem o que é certo ou errado a ser feito ou não, *Dharma* ou *A-dharma*. A persistência da vontade é aquela força contínua da natureza mental que sustenta a obra e confere coerência e continuidade. Aqui, novamente, há a incidência dos *gunas*.

30. “Aquilo que vê a lei da ação⁸⁴¹ e a lei da abstenção da ação⁸⁴², o que deve ser feito e o que não deve ser feito, o que deve ser temido e o que não deve ser temido, o que lega⁸⁴³ o espírito do homem e o que o liberta⁸⁴⁴, esse entendimento é sáttvico, ó Pārtha.”

O ponto culminante da inteligência sáttvica se alcança através de uma alta e persistente aspiração de *buddhi*, quando está definido o que vai além da razão comum e da vontade mental, apontou para o topo e virou-se para um controle constante dos sentidos e da vida, sempre no Yoga com o Eu Maior do homem, o Divino universal, o Espírito transcendente.

É aí que chegando através do guna sáttvico pode-se ultrapassar os *gunas*, além das limitações da mente, vontade e inteligência mental, e o mesmo sattva pode desaparecer Naquele que está além dos *gunas* e da natureza instrumental. Lá, a alma é consagrada na luz e entronizada em firme união

com o Eu Maior, o Espírito e a Divindade. Chegando a esse cume, podemos deixar o Supremo guiar a Natureza em todos os elementos de nosso ser na espontaneidade livre de uma ação divina: pois não há ação falsa ou confusa, nenhum elemento de erro ou impotência para obscurecer ou distorcer a perfeição luminosa e o poder do Espírito. Todas essas condições — leis e *dharma*s inferiores — deixam de ter qualquer influência sobre nós; o Infinito age no homem libertado e não há outra lei senão a Verdade imortal e o direito do espírito livre, sem *karma*, nem escravidão.

Uma vez que este ponto é alcançado, pode-se ir além dos *gunas*, além das limitações da mente, vontade e inteligência mental, e o mesmo sattva pode desaparecer Naquele que está além dos *gunas* e da natureza instrumental.

31. “A inteligência que entende incorretamente o bem e o mal e o que deve ou não ser feito, ó Pārtha, é rajásica.”

32. “A inteligência envolta em trevas, que leva o mal ao bem, perverte todos os valores e enxerga tudo em uma nuvem de conceitos errôneos, é tamásica, ó Pārtha.”

33. “Essa persistência⁸⁴⁵ inabalável pela qual, através do Yoga, alguém controla a mente, os sentidos e a vida, essa persistência, ó Pārtha, é sáttvica.”

34. “Mas isso, ó Arjuna, pelo qual se detém rápido direito e justiça⁸⁴⁶, interesse⁸⁴⁷ e prazer, e com grande apego aos frutos, essa persistência, ó Pārtha, é rajásica.”

A vontade rajásica fixa sua atenção persistente na satisfação dos desejos e apegos apaixonados, na busca de interesses e prazeres, desenvolvendo o que acredita — ou deseja acreditar — ser lei e justiça, *dharma*. Ele é sempre capaz de construir sobre esses elementos o que melhor satisfaz e justifica seus desejos, também inclinado a acreditar que os meios que o ajudarão a obter os frutos cobiçados de seu trabalho e esforço são corretos e legítimos. Essa é a causa de três quartos da falsidade e má conduta produzidos pela razão e vontade humanas. *Rajas*, com seu veemente domínio sobre o ego vital, é o grande pecador e sedutor.

35. “A persistência na ignorância que impede de abandonar o medo, a dor, a depressão, o sono⁸⁴⁸ e a arrogância, ó Pārtha, é tamásica.”

36–37. “Agora, ó Melhor dos Bharatas, ouça de Mim os três tipos de prazeres⁸⁴⁹. O prazer alcançado através da autodisciplina⁸⁵⁰ e que põe fim à dor⁸⁵¹ é, a princípio, como veneno, mas no final é como néctar⁸⁵²; esse prazer é sáttvico, surge da satisfação⁸⁵³ da mente e espírito superiores.”

38. “O prazer que surge do contato dos sentidos⁸⁵⁴ com os objetos que, no começo, é doce como o néctar e, no final, amargo como o veneno, é considerado rajásico.”

39. “O prazer do qual a ilusão é o começo e a consequência, que surge do sono⁸⁵⁵, indolência e ignorância, é declarado tamásico.”

A felicidade é, de fato, o único objeto que é direta ou indiretamente a busca universal de nossa natureza humana — a felicidade ou o que a evoca, ou certa falsificação do prazer como gozo, alguma satisfação da mente, da vontade, das paixões ou do corpo. A dor é uma experiência que nossa natureza deve aceitar quando se apresenta, sem tê-la deseixada – involuntariamente –, como exigência, como acidente inevitável no jogo da Natureza universal; também podemos aceitá-la – voluntariamente –, como meio para atingir um objetivo, mas não como um propósito desejado em si — exceto quando, às vezes, se procura a dor por perversão, com um ardente entusiasmo no sofrimento pelo toque do prazer feroz que traz ou pela força intensa que gera.

Mas existem vários tipos de felicidade ou prazer de acordo com o *guna* que domina em nossa natureza. Assim, a mente tamásica pode permanecer bem satisfeita em sua indolência e inércia, seu estupor e sono, sua cegueira e seu erro. A mente do homem rajásico bebe de um copo mais ardente e intoxicante; o prazer agudo, inconstante e ativo dos sentidos e do corpo, a vontade e a inteligência cinética enredada pelos sentidos representam, para ele, toda a alegria da vida e o próprio sentido da existência. O que a natureza sáttvica procura é a satisfação da mente e do espírito superiores; a partir deste vasto propósito, uma vez alcançada, surge uma felicidade clara e pura da alma, um estado de plenitude, uma tranquilidade permanente e paz. Essa felicidade não depende das coisas exteriores, mas de nós mesmos sozinhos e do florescimento do que é melhor e mais interior dentro de nós. Mas não é,

a princípio, nossa posse normal; deve ser conquistada pela autodisciplina, um trabalho da alma, um esforço alto e árduo. No início, isso significa muita perda de prazer habitual, muito sofrimento e luta, um veneno nascido da agitação de nossa natureza, um doloroso conflito de forças, uma revolta e uma resistência à mudança devido à má vontade da parte do ser ou à insistência de movimentos vitais, mas no final o néctar da imortalidade aumenta em o lugar dessa amargura e à medida que avançamos em direção à natureza espiritual, até o final da tristeza, a eutanásia do luto e da dor. Tal é a felicidade que desce sobre nós no momento que atingimos o cume da disciplina sáttvica.

A superação da natureza de *sattva* ocorre quando vamos além do prazer sáttvico, indubitavelmente nobre, mas ainda assim inferior, além dos prazeres do conhecimento mental, da virtude e da paz, e que alcançamos a eterna calma do Eu Maior e o êxtase espiritual da Unidade divina. Essa alegria espiritual não é mais a felicidade sáttvica, *sukham*, mas a *Ānanda* absoluta. *Ānanda* é o deleite secreto do qual tudo nasce, através do qual tudo é mantido na existência, e para o qual tudo pode surgir na culminação espiritual. Mas essa condição só pode ser possuída pelo homem libertado, livre do ego e seus desejos, e que finalmente vive unido ao seu Eu mais elevado, um com todos os seres e um com Deus no absoluto deleite do Espírito.

B) SVABHĀVA E SVADHARMA

40. “Não há nenhuma entidade⁸⁵⁶, seja na terra ou no céu entre os deuses, que não esteja sujeita ao funcionamento das três qualidades⁸⁵⁷ nascidas da natureza.”

41. “As atividades de Brâmanes, Kshatriyas, Vaishyas e Shudras são distinguidas de acordo com as qualidades nascidas de sua própria natureza interna⁸⁵⁸.”

42. “Calma, autocontrole, austeridade, pureza, longanimidade, franqueza, conhecimento e a aceitação da verdade espiritual, são os atributos do Brâmane⁸⁵⁹, nascido de seu svabhāva⁸⁶⁰.”

43. “Heroísmo, espírito elevado, firmeza, habilidade, destemor no combate, generosidade e temperamento do líder⁸⁶¹ são os atributos naturais do Kshatriya⁸⁶².”

44. “Agricultura, pecuária, comércio, incluindo o trabalho de artesão e de artista, são os atributos naturais do Vaishya⁸⁶³. Todo trabalho com caráter de serviço é próprio da natural função do Shūdra⁸⁶⁴.”

Esses versículos, junto com alguns anteriores do Gītā, serviram para alimentar as disputas atuais sobre a questão das castas, e foram interpretados por alguns como uma sanção do sistema atual, outros os viram como um argumento contra a herança de casta. Na verdade, os versículos do Gītā não têm relação com o sistema de castas existente⁸⁶⁵, porque isso é muito diferente do antigo ideal social dos *chaturvarnas*, as quatro ordens claramente definidas pela comunidade ariana e que de forma alguma correspondem à descrição do Gītā. De acordo com esta classificação, a agricultura, a pecuária e o comércio, em qualquer forma, são considerados pelo Gītā como tarefas do *Vaishya*, enquanto, no sistema que se desenvolveu posteriormente, a maioria dos que se dedicam ao comércio, a criação de gado, pequenos artesãos, são classificados como *Shudras* — quando não são rejeitados entre os párias — com uma exceção: os mercantes — e nem mesmo em toda a Índia — são classificados como *Vaishyas*. Agricultura, governo e serviço social são as profissões de todas as classes dos Brâmanes até os Shudras. E se a divisão econômica de função causou uma confusão além de qualquer possibilidade de retificação, a *lei dos gunas*, ou qualidades, é ainda menos parte do sistema atual. Tudo hoje é um costume rígido, sem referência às necessidades da natureza individual. Se novamente examinarmos o aspecto religioso dos argumentos daqueles que apoiam o atual sistema de castas, certamente não podemos dar às palavras do Gītā o sentido absurdo que a lei do nascimento teria para o homem, sem levar em conta suas tendências e suas habi-

lidades pessoais, profissão, família ou ancestrais próximos ou distantes — os filhos do leiteiro permaneceriam leiteiros, os de um médico, médicos, os descendentes de um sapateiro, sapateiros até o fim dos tempos; menos ainda podemos pensar que agindo dessa forma — através da repetição mecânica e não inteligente da lei natural do homem, sem consideração pela sua vocação individual e pela qualidade que o distingue — uma pessoa poderia avançar para a perfeição e alcançar a liberdade espiritual.

As palavras do Gītā referem-se ao antigo sistema de *chaturvarna*, tal como existiu ou supostamente existia em sua pureza ideal —isso se presta à polêmica questão de saber se fosse algo diferente de um ideal, uma norma geral mais ou menos seguida na prática—, e é assim que deve ser considerado.

45. “O homem que se consagra à sua própria tarefa⁸⁶⁶ natural, atinge a perfeição⁸⁶⁷. Ouça como ele pode alcançá-la.”

46. “O homem⁸⁶⁸ alcança a perfeição dedicando-se à sua tarefa na adoração Dele que criou este universo⁸⁶⁹ e por quem todo este universo é impregnado.”

A filosofia de vida e de obras do Gītā é que tudo procede da Existência Divina, do Espírito transcendente e universal. Tudo é a manifestação velada da Divindade, *Vāsudeva yato pravrittir bhūtānām yena sarvam idam tatam*. Desvelar o Imortal em nós e no mundo, viver unido à Alma do universo, elevar-se à unidade com o Supremo, conscientemente, em pleno conhecimento, com vontade, com amor, em plena felicidade espiritual, para viver na mais elevada Natureza do espírito, — o ser natural do indivíduo, livre de suas limitações, torna-se, através das obras da divina Shakti, um instrumento consciente —, tal é a condição de imortalidade e liberdade, e também a perfeição de que a humanidade é capaz.

Mas como isso é possível quando, na verdade, estamos envolvidos na ignorância natural, a alma trancada na prisão do ego, atormentados, cercados e moldados pelo ambiente em que vivemos, quando somos arrastados pelo mecanismo da natureza, isolados de nosso controle da realidade de nossa própria força espiritual secreta? A resposta é que a ação natural, atualmente envolta em uma atividade velada e contrária, ainda contém o princípio de sua própria evolução para a liberdade e a perfeição. O Divino reside

no coração de cada um e é o Senhor da ação misteriosa da Natureza. E mesmo que o Espírito do universo, aquele que é o todo, pareça nos fazer girar na roda do mundo representado pela força de sua *Māyā*, como se estivéssemos sentados em uma máquina (XVIII, 61), e por algum princípio mecânico, nos molda em nossa ignorância, como um vaso nas mãos de um oleiro ou um tecido nas mãos do tecedor, o Espírito é sempre nosso Eu Maior. De acordo com a ideia real, a verdade de nós mesmos, de acordo com o que está crescendo em nós e sempre encontra formas novas e mais adequadas, nascimento após nascimento, em nossa vida animal, humana e divina — naquilo que fomos, somos e seremos — de acordo com esta verdade interior da alma, que como nossos olhos abertos iremos descobrir que somos progressivamente moldados por este Espírito dentro de nós em sua toda-sabedoria onipotente. Este mecanismo do ego, esta complexidade emaranhada dos três *gunas*, mente, corpo, vida, emoção, desejo, luta, pensamento, aspiração, esforço, esta interação fechada de dor e prazer, pecado e virtude, sucesso e fracasso, alma e ambiente, eu e os outros, é apenas a forma imperfeita externa assumida por uma Força espiritual superior no homem que persegue, através suas vicissitudes, a autoexpressão progressiva da realidade e grandeza divina que estão secretamente no seu espírito e se manifestarão abertamente em sua natureza. Tal ação contém em si o princípio do próprio cumprimento: o princípio de *Svabhāva* e *Svadharmā* (*ver próximo sloka*).

47. “Melhor é seguir a própria lei⁸⁷⁰ das obras, embora falha⁸⁷¹ em si mesma, do que uma lei alheia bem elaborada⁸⁷². Ninguém incorre em pecado⁸⁷³ quando age de acordo com a lei de sua própria natureza⁸⁷⁴.”

O *Jīva* é uma parte da autoexpressão do *Purushottama*. Representa na Natureza o poder do Espírito supremo, ele é, em sua personalidade, esse Poder; ele manifesta em um ser individual as potencialidades da Alma do universo. O próprio *Jīva* é espírito, não o ego natural; o espírito — e não o ego — é nossa realidade e o princípio interno da alma. É desse alto Poder espiritual que vem a verdadeira força do que somos e podemos ser, e a *Māyā* mecânica dos três *gunas* não é a verdade mais íntima e fundamental dos movimentos deste Poder; é apenas uma energia executiva em ação, um mecanismo de menor conveniência para atividades inferiores, um esquema externo de exercício e prática. A natureza espiritual que se tornou essa personali-

de múltipla no universo (VII, 5–7), *para prakritir jīvabhūta*, é a substância básica de nossa existência: todo o resto é apenas uma derivação inferior e uma formação externa de uma atividade oculta mais elevada do Espírito. Nesta Natureza, cada um de nós possui um princípio, uma vontade que dirige o seu devir; cada alma é uma força de autoconsciência que formula uma ideia do Divino nela e guia por isso sua ação e evolução, seu autoconhecimento progressivo, sua autoexpressão em constante variação, seu crescimento aparentemente incerto, mas secretamente inevitável à plenitude. Isso é nossa *Svabhāva* (VII, 7–8), nossa própria natureza real; essa é a nossa verdade de ser que está encontrando, agora, apenas uma constante expressão parcial em nossos vários devires no mundo. A lei de ação determinada por este *Svabhāva* é a nossa justa lei de autoformação, função e funcionamento, nosso *Svadharmā*.

48. “O inato⁸⁷⁵ trabalho, ó filho de Kuntī, embora defeituoso⁸⁷⁶, não deve ser abandonado. Todas as ações⁸⁷⁷ [nos três *gunas*] são realmente nubladas por defeitos como fogo pela fumaça.”

A base prática da ordem social nos tempos antigos passou a ser o princípio hereditário. Certamente, originalmente, as funções sociais e a situação de um homem eram determinadas pelo ambiente, ocasião, nascimento e inclinação particular, como ainda ocorre em comunidades mais livres e menos fechadas; mas quando as funções e a situação foram fixadas, seguindo uma estratificação mais rígida, a classificação foi determinada sobretudo e apenas pelo nascimento e, posteriormente, o sistema de nascimento de casta passou a ser a única regra de status. O filho de um Brâmane é sempre um Brâmane em status, embora ele possa não ter nada das qualidades ou caráter típico de seu status, nenhuma formação intelectual, experiência espiritual, valor ou conhecimento religioso, sem conexão com a função correta de sua classe, sem nenhuma condição de Brâmane em sua atividade e sua natureza. Esta foi uma evolução inevitável, pois os signos externos são os únicos que são fáceis e convenientemente determináveis, e o nascimento era o mais prático e gerenciável em uma ordem social cada vez mais mecanizada, complexa e convencional.

Por um tempo, a possível disparidade entre o caráter hereditário fictício e o verdadeiro caráter e capacidade inatos do indivíduo foi compensado

ou minimizado pela educação e treinamento; mas eventualmente este esforço deixou de ser sustentado e a convenção hereditária deteve a regra absoluta. Os antigos legisladores, embora reconhecendo a prática da herança, insistiam que qualidade, caráter e capacidade eram a única base sólida e real, e que sem eles o status social herdado era uma mentira contrária a espiritualidade porque havia perdido seu verdadeiro significado. O Gītā também, como sempre, baseia seu pensamento no significado interno. É verdade que no versículo anterior ele fala da obra nascida com o homem, *sahajam karma*; mas isso em si não implica em uma base hereditária.

De acordo com a teoria indiana do renascimento, que o Gītā reconhece, a natureza inata de um homem e o seu curso de vida são essencialmente determinados por suas vidas passadas, são o autodesenvolvimento já efetuado por suas ações passadas e por sua evolução mental e espiritual e não podem depender apenas do fator material de sua ancestralidade, parentesco, nascimento físico, que só pode ter uma importância subordinada, um signo efetivo talvez, mas não o princípio dominante. A palavra *sahaja* significa aquilo que nasce conosco, tudo o que é natural, congênito, inato; seu equivalente em todas as outras passagens é *svabhāvaja*. A tarefa e a função de um homem são determinadas por suas qualidades: o *karma* é determinado pelos *gunas*; é a atividade nascida de seu *svabhāva* — *svabhāvajam karma* (XVIII, 42) —, prescrita e regulada por ele — *svabhāva-niyatam karma* (XVIII, 47). Esta ênfase em uma qualidade interna e um espírito que encontra expressão na tarefa, função e ação, é todo o significado da ideia de *karma* do Gītā. E a partir desta ênfase na verdade interior e não na forma externa, surge o significado espiritual e o poder que o Gītā atribui à observância do *Svadharmā*. Esse é o significado realmente importante da passagem. É verdade que, neste nascimento, os homens caem amplamente em um dos quatro tipos, o homem de conhecimento, o homem de poder, o homem produtivo e vital, o homem de trabalho e serviços rudes. Essas não são divisões fundamentais, mas estágios de autodesenvolvimento em nossa hombridade.

Há sim sempre na natureza humana algo de todas essas quatro personalidades desenvolvidas ou não desenvolvidas, grandes ou limitadas, suprimidas ou visíveis na superfície, mas na maioria dos homens uma ou outra tende a predominar e, às vezes, parece ocupar todo o espaço de ação na natureza. E em qualquer sociedade devemos ter todos os quatro tipos, — mes-

mo que, por exemplo, pudéssemos criar uma sociedade puramente produtiva e comercial, como os tempos modernos têm tentado fazer, ou uma sociedade *Shūdra* de trabalho, do proletariado, que atrai a mente mais moderna e que tenta construir numa parte da Europa⁸⁷⁸ e apoiada em outras partes.

Ainda haveria os pensadores motivados para encontrar a lei, a verdade e a regra norteadora de toda a questão, haverá capitães e líderes da indústria que farão de toda essa atividade produtiva uma desculpa para satisfazer sua necessidade de aventura, luta, autoridade e dominação, os muitos homens do tipo puramente produtivos e ricos, os trabalhadores médios satisfeitos com seu trabalho modesto e com a recompensa que lhes é paga. Mas essas são coisas bastante exteriores, e isso fosse tudo, esta economia do ser humano não teria significado espiritual.

Isso poderia significar, na melhor das hipóteses, como às vezes se argumenta na Índia, que devemos passar por esses estágios de desenvolvimento em nossos nascimentos; que devemos, necessariamente, passar progressivamente pela natureza tamásica, à natureza rajásica-tamásica, rajásica ou rajásica-sáttvica para chegar à natureza sáttvica; que devemos ascender e nos estabelecer em um estado brahmico interno e buscar a salvação a partir dessa base. Mas, nesse caso, não haveria lógica para a afirmação do Gītā que até mesmo o *Shūdra* ou o sem casta (*Chandala*) podem, consagrando sua vida a Deus, ir diretamente para a liberdade e perfeição espirituais. A verdade fundamental não é a coisa exterior, mas uma força de nosso ser interior em movimento, a verdade do poder ativo quádruplo da natureza espiritual. Cada *Jīva* possui em sua natureza espiritual, esses quatro aspectos, é, ao mesmo tempo, uma alma de conhecimento, uma alma de força e poder, uma alma de reciprocidade e intercâmbio, uma alma de obras e serviço, mas um aspecto ou outro predomina na ação e no espírito expressivo e tinge as relações da alma com sua natureza incorporada; direciona e dá sua marca aos outros poderes e os usa em sua principal linha de ação, tendência, experiência. O *Svabhāva* então segue a lei dessa tendência — não da maneira rígida e grosseira que observamos nas demarcações sociais, mas com flexibilidade e sutileza — e, desenvolvendo essa lei, os outros três poderes se desenvolvem simultaneamente.

Assim, seguindo o impulso de obras e serviços corretamente feitos desenvolve conhecimento, aumenta o poder, treina proximidade e equilíbrio

nas trocas e habilidade e ordem no modo de se relacionar.

Cada aspecto quádruplo do Divino progride por meio da ampliação de um princípio dominante de sua própria natureza e do enriquecimento dos outros três em direção à perfeição total. Esse desenvolvimento está sujeito à lei dos três *gunas*. Desse modo, existe a possibilidade de seguir, por um caminho tamásico ou rajásico, o *dharma* da alma do conhecimento, e o de seguir, por um caminho brutalmente tamásico ou altamente sáttvico, o *dharma* do poder; há ainda outra possibilidade que é seguir, através do vigoroso caminho rajásico ou um caminho sáttvico belo e nobre, o *dharma* das obras e do serviço. Alcançar a forma sáttvica do *Svadharmā* individual interno e as obras pelas quais esse *Svadharmā* nos dirige no caminho da vida, é a pré-condição para a perfeição. E pode-se notar que o *Svadharmā* interno não está vinculado a qualquer outra forma de ação, ocupação ou função. A alma das obras que se contenta em servir ou o elemento em nós que lhe corresponde pode, por exemplo, tornar a vida da busca do conhecimento, a vida da luta e poder, ou a vida de mutualidade, produção e intercâmbio, um meio de satisfazer seu divino impulso de trabalho e serviço.

E, no final, chegar à figura mais divina e ao poder da alma mais dinâmica destas quádruplas atividades é uma porta ampla para a rápida e ampla realidade da mais elevada perfeição espiritual. Podemos fazer isso se transformarmos a ação do *Svadharmā* em uma adoração da Divindade interior, do Espírito universal, do *Purushottama* transcendente e, eventualmente, entregar toda a ação em Suas mãos, *mayi sannyāsa karmani*. Então, à medida que vamos além da limitação dos três *gunas*, também vamos além da divisão da lei quádrupla e além da limitação de todos os distintos dharmas, *sarva dharman-parityajya*. O Espírito eleva o indivíduo ao *Svabhāva* universal, aperfeiçoa e unifica a alma quádrupla da natureza em nós e faz sua autode-terminada obra de acordo com a vontade divina e o poder realizado da Divindade na criatura.

C) EM DIREÇÃO AO SEGREDO SUPREMO

O Mestre completou todo o seu ensino. Ele expôs todos os princípios, as sugestões e implicações fundamentais de sua mensagem, esclareceu as principais dúvidas e questões mais importantes que pudessem surgir em torno dele, e agora resta a ele expressar em frases decisivas e fórmulas penetrantes a última palavra, o próprio coração de sua mensagem, o fundamento de seu evangelho. E descobrimos que esta palavra decisiva, última e culminante, não é apenas a essência do que já foi dito sobre o assunto, nem uma descrição concentrada da autodisciplina necessária, o *Sādhana*, e de uma maior consciência espiritual, que deve ser o resultado de todos os nossos esforços e ascetismo; a sua palavra esmiúça, por assim dizer, para depois quebrar e subverter todos os limites, regras, cânones e fórmulas, e se abre em uma ampla e ilimitada verdade espiritual com uma potencialidade infinita de significados. Isso é o sinal da profundidade do Gītā, do amplo alcance e elevação espiritual de seu ensino.

Primeiro, o Gītā reafirma sua mensagem. Ele resume suas linhas principais e essência no curto espaço de quinze versículos, linhas curtas e concentradas na expressão e no significado, que nada omitem do cerne da questão, redigidos em frases da mais lúcida precisão e clareza. Portanto, esses versículos devem ser sondados com cuidado, devem ser lidos profundamente à luz de tudo o que precede, porque aqui se pretende, evidentemente, extrair o que o próprio Gītā considera ser o significado central de seu próprio ensino.

A exposição parte do ponto de partida original do pensamento do livro, o enigma da ação humana, a dificuldade aparentemente insuperável de viver no Eu Maior e no Espírito supremos, enquanto ainda continuamos a agir no mundo. A maneira mais fácil é considerar o problema como insolúvel, a vida e a ação como uma ilusão ou como um movimento inferior da existência a ser abandonado assim que pudermos, livrar-nos da armadilha do mundo para elevarmos à verdade do ser espiritual.

Essa é a solução ascética, se pode ser chamada de solução; de qualquer forma, é um meio decisivo e eficaz de escapar do enigma, um meio cujo antigo pensamento indiano do tipo mais elevado e meditativo, assim que começou a escorregar em uma inclinação acentuada que o distanciava de sua primeira síntese grande e livre, tinha movido com uma preponderância crescente.

O Gītā como o Tantra, e como, de certa forma, as religiões indianas posteriores, tenta preservar o antigo equilíbrio, mantendo a substância e o fundamento da síntese original, mas alternado e renovando sua forma à luz de um desenvolvimento da experiência espiritual. Seu ensinamento não foge ao difícil problema de reconciliar totalmente a vida ativa do homem com a vida interior no eu e no espírito mais elevados, e propõe o que considera ser a solução real. Não nega de forma alguma a eficácia da renúncia ascética da vida a favor do propósito que ela busca, mas vê que ela corta em vez de despertar o nó da solução e, portanto, considera-a um método inferior e dá preferência ao seu próprio método.

Os dois caminhos nos conduzem da natureza normal ignorante inferior do homem para a consciência espiritual pura e, por isso ambos devem ser considerados válidos e em sua essência como um só: mas onde um para e volta atrás, o outro avança com firme sutileza e grande coragem, abrindo um portão para horizontes inexplorados, aperfeiçoa o homem em Deus e une e reconcilia, no espírito, a alma e a Natureza. E, portanto, nos primeiros cinco versículos que seguem, o Gītā se expressa em fórmulas que podem ser aplicáveis ao caminho da renúncia interna e externa, expressando-se porém de tal maneira que basta atribuir a algumas de suas expressões em comum, um significado interior mais profundo para alcançar o pensamento e o sentido do método favorecido pelo Gītā.

49. “O homem sem apego em tudo, que conquistou a alma⁸⁷⁹ e vazio de desejo, alcança, por meio da renúncia⁸⁸⁰, a suprema perfeição⁸⁸¹ da não ação⁸⁸².”

O ideal de renúncia, uma quietude adquirida pelo autocontrole, uma passividade espiritual e liberdade do desejo é comum a toda a sabedoria antiga. O Gītā nos dá sua base psicológica com uma integridade e clareza insuperáveis. Baseia-se na experiência comum, de todos os buscadores do autoconhecimento, de que existem duas naturezas e, por assim dizer, dois “eus” em nós. Existe o eu inferior da obscura Natureza mental, vital e física, sujeita à ignorância e inércia na própria substância de sua consciência e, especialmente, na base de sua substância material, cinética e vital da vida real, mas sem autodomínio e autoconhecimento inerentes em sua ação, atingindo alguns conhecimentos e harmonias mentais, mas apenas com difícil esforço e

por uma luta constante com suas próprias deficiências. Há, além disso, a Natureza e o Eu Maior de nosso ser espiritual, que se autocontrolam e são autossuficientes, mas inacessíveis à experiência de nossa mentalidade comum. Às vezes, temos vislumbres desta “Coisa” maior dentro de nós, mas não estamos conscientemente dentro Dela, não vivemos em sua luz, em sua calma, em seu esplendor ilimitado. A primeira dessas duas coisas muito diferentes é a natureza do Gītā dos três *gunas*. Sua visão de si mesmo está centrada na ideia do ego, seu princípio de ação é o desejo nascido do ego, e o nó do ego é o apego aos objetivos da mente, dos sentidos e do desejo vital. De tudo isso deriva um resultado constante e inevitável: a escravidão, a sujeição permanente a um domínio inferior, a ausência de autodomínio e de autoconhecimento. O outro grande poder e grande presença, é a Natureza e o puro Ser-Espírito, não condicionado pelo ego — o que a filosofia indiana chama de Eu Maior e de *Brahman* impessoal. Seu princípio é uma existência infinita e impessoal, imóvel e imutável porque é sem ego, sem condicionamento de qualidade, sem desejo, sem necessidade ou impulsos; eternamente imóvel e imutável, ele observa e apoia, mas não participa ou inicia a ação do universo. A alma, quando se lança na Natureza ativa é o *Kshāra* do Gītā, o *Purusha* móvel e mutável; a mesma alma, recolhida e retirada no Ser puro e silencioso, no Espírito essencial, é o *Akshāra* do Gītā, o *Purusha* imóvel e imutável.

A renúncia é o caminho para a perfeição suprema, e o homem que renunciou internamente a tudo é descrito pelo Gītā como o verdadeiro *sannyāsin*, mas, como essa palavra geralmente implica renúncia externa também, e às vezes apenas isso, o Mestre usa outra palavra, *tyāga*, para indicar especificamente a renúncia interna, e diz que *tyāga* é preferível a *Sannyāsa*. O caminho ascético vai muito mais longe em seu recuo da Natureza dinâmica. O asceta é apaixonado pelo que a renúncia representa em si mesma e insiste no abandono exterior da vida e da ação, para atingir um completo quietismo da alma e da Natureza. Essa renúncia, responde o Gītā, não é inteiramente possível enquanto vivemos em um corpo.

Na medida do possível, pode ser feito, mas tal redução rigorosa das obras não é indispensável e, normalmente, nem mesmo aconselhável. A única coisa necessária é um quietismo interior completo, e isso é todo o senso que o Gītā atribui à palavra *naishkarmya*. Se perguntarmos por que ceder ao impulso dinâmico, quando nosso objetivo é nos tornarmos o Eu puro, e esse

Eu puro é apresentado como inativo, *akarta*, a resposta é que essa inatividade, esse divórcio do Ser da Natureza, não constitui toda a verdade da liberação espiritual. O Eu Maior e a Natureza são, no fim, uma coisa; uma espiritualidade total e perfeita unifica o Eu Maior e a Natureza no Divino. No fato de se tornar *Brahman*, entrar no Ser do silêncio eterno, *brahma-bhuta* (XVI-II, 53), não é o nosso único objetivo, mas apenas a imensa base necessária para um ainda maior e mais maravilhoso divino devir, *mad-bhāva* (XIII, 19). E para atingir esta maior perfeição espiritual, realmente temos que nos tornar imóveis no Eu Maior, silenciosos em todas as partes do nosso ser, mas também agir de acordo com o poder da Shakti — *Prakriti* — a verdadeira e elevada força do Espírito. E se nos perguntarmos como é possível uma simultaneidade do que parecem ser dois opostos, a resposta é que esta é a própria natureza de um ser espiritual completo; sempre tem esse duplo equilíbrio do Infinito.

Uma vez que se aceita que o quietismo interior mais completo, que é nosso meio necessário para viver no Eu puro e impessoal, surge a próxima questão, de como isso traz esse resultado em prática.

50. “Como, depois de ter alcançado essa perfeição, alguém assim atinge o Brahman, ouça de Mim, ó filho de Kuntī. É a suprema consagração⁸⁸³ do conhecimento.”

O conhecimento aqui referido é o do Yoga do Sāmkhya — o Yoga do conhecimento puro aceito pelo Gītā, *jñāna-yogena sāmkhyanam* (III, 3), na medida em que é um com o seu próprio Yoga que inclui também o caminho das obras dos yogis, *karma-yogena yoginām*. Toda menção de obras é retida por enquanto. Pois *Brahman* aqui significa, a princípio, o Silencioso, o Impessoal, o Imutável. O *Brahman*, de fato, é tanto para os Upanishads quanto para o Gītā tudo o que é, vive e se move; não é apenas um Infinito impessoal ou um Absoluto impensável e incomunicável, *achintyam avyavaharyam*. “Tudo isso é *Brahman*”, dizem os Upanishads, “Tudo isso é Vāsudeva”, diz o Gītā, - o *Brahman* supremo é tudo o que se move ou é estável e suas mãos e pés e olhos e cabeças e faces estão ao nosso redor. Mas ainda existem dois aspectos deste Tudo, — seu Ser eterno imutável que suporta a existência e seu Ser de Poder ativo que se move para o exterior no movimento cósmico. É só quando perdemos a personalidade limitada do nosso ego na impessoalidade do Ser, que obtemos a unidade calma e livre, por meio da qual pode-

mos atingir uma verdadeira unidade com o poder universal do Divino em seu movimento cósmico. A impessoalidade é uma negação da limitação e divisão, e o culto da impessoalidade é a condição natural do ser verdadeiro, um preliminar indispensável do verdadeiro conhecimento e um primeiro requisito da verdadeira ação. É muito claro que não podemos nos tornar um só com todos ou um com o Espírito universal e seu vasto autoconhecimento, sua complexa vontade e seu amplo desenho cósmico ao insistir na limitada personalidade do nosso ego; pois isso nos separa dos outros e isso nos torna limitados e egocêntricos em nossa visão e em nossa vontade de ação. Aprisionados na personalidade, só podemos chegar a uma união limitada por simpatia ou por alguma acomodação relativa de nós mesmos ao ponto de vista, sentimento e vontade dos outros. Para ser um com todos e com o Divino e sua vontade no cosmos, devemos primeiro nos tornar impessoais e livres de nosso ego e suas reivindicações, e também da maneira do ego de ver a nós mesmos, o mundo e os outros. E não seremos capazes de alcançá-lo se houver em nosso ser algo diferente da personalidade e do ego: um Eu impessoal, um com todas as criaturas. É a razão pela qual, abandonar o ego e ser este Eu impessoal, tornar-se o *Brahman* impessoal, é, em nossa consciência, o primeiro movimento deste Yoga.

51–53. “Unindo a inteligência purificada⁸⁸⁴ (com a substância espiritual pura em nós), controlando o inteiro ser⁸⁸⁵ por vontade firme e constante, tendo renunciado aos objetos sonoros⁸⁸⁶ e sensoriais, afastando-se da atração e da aversão⁸⁸⁷, recorrendo à solidão impessoal, à sobriedade, dominando sua fala, corpo e mente, constantemente unidos ao eu mais íntimo pelo Yoga da meditação⁸⁸⁸, abandonando completamente o desejo e o apego⁸⁸⁹, tendo colocado de lado o egoísmo⁸⁹⁰, a violência, a arrogância, o desejo, a ira⁸⁹¹, o sentido e o instinto de posse, livre do eu⁸⁹², calmo e luminosamente impassível — tal homem está preparado para se tornar o Brahman⁸⁹³.”

O recurso contínuo à meditação, *dhyāna-yoga-paro nityam*, é o meio pelo qual a alma do homem pode perceber seu Ser de poder e de silêncio. E ainda não deve abandonar a vida ativa por uma vida de meditação pura; a ação deve sempre ser feita como um sacrifício (oferta) ao Espírito supremo. Este movimento de recuo no caminho do *Sannyāsi* prepara a anulação do indivíduo no Eterno, e a renúncia à ação e à vida no mundo é uma etapa in-

dispensável no processo. Mas no caminho do *Tyāga*, indicado pelo Gītā, há antes uma preparação para a transformação de toda a vida e de todos os atos em uma unidade integral com o ser sereno e incomensurável, com a consciência e a vontade do Divino; e isso preludia e torna possível uma passagem ampla e total da alma para cima do ego inferior em direção à perfeição inexprimível da natureza espiritual suprema, *para prakriti*.

Esta partida decisiva do pensamento do Gītā é indicada nos próximos dois versículos, nos quais o primeiro é a expressão em uma sequência significativa.

54. “Quando alguém se torna o Brahman⁸⁹⁴, quando alguém, sereno em seu Ser⁸⁹⁵, não sofre nem deseja, quando alguém é equânime com todos os seres, então obtém o amor e devoção supremos⁸⁹⁶ para Mim.”

No estreito caminho do conhecimento, a devoção à Divindade pessoal, *bhakti*, pode ser apenas um movimento inferior e preliminar; no ponto final, o resultado é o desaparecimento da personalidade em uma unidade sem características com o *Brahman* impessoal em que não pode haver lugar para *bhakti*: pois não há nada para ser adorado e nenhum para adorar; tudo o resto se perde na identidade imóvel e silenciosa do *Jīva* com o *Ātman*. Aqui (no Yoga do Gītā) nos é dado algo ainda mais elevado do que o Impessoal, — aqui encontramos o Ser supremo que é o *Īshvara* supremo, aqui encontramos a Alma Suprema e sua Natureza suprema, aqui encontramos o *Purushottama* que está além do pessoal e impessoal e os reconcilia em suas alturas eternas. A personalidade do ego ainda desaparece no silêncio do Impessoal, mas ao mesmo tempo permanece, mesmo com esse silêncio por trás, a ação de um Ser supremo, maior que o Impessoal. Não há mais a ação cega e manca do ego e dos três *gunas*, em vez disso, ocorre o vasto movimento autodeterminado de uma Força espiritual infinita, uma Shakti imensuravelmente livre. Toda a natureza se torna o Poder do único Divino e cada ação torna-se sua ação através do indivíduo como canal e instrumento. No lugar do ego surge, consciente e manifesto, o verdadeiro indivíduo espiritual na liberdade de sua natureza real, no poder de seu status celestial, na majestade e esplendor de seu parentesco eterno com o Divino, partícula imperecível da Divindade suprema, poder indestrutível da *Prakriti* suprema.

55. “Por devoção ele passa a conhecer-Me, quem⁸⁹⁷ e quanto⁸⁹⁸ sou em toda a realidade e princípios⁸⁹⁹ do Meu ser; tendo assim Me conhecido ele entra imediatamente⁹⁰⁰ em Mim.”

O Um que eternamente se torna o Muitos, os Muitos que em sua aparente divisão são ainda eternamente Um, o Altíssimo que mostra em nós este segredo e mistério da existência, não disperso por sua multiplicidade, não limitado por sua unidade, — este é o conhecimento integral, é a experiência reconciliadora que torna alguém capaz de ação liberada, *muktasya karma* (VI, 16–23).

Este conhecimento vem, diz o Gītā, por uma *bhakti* mais elevada. É alcançado quando a mente se supera por uma visão espiritual supramental e elevada das coisas, e quando o coração também se eleva simultaneamente além de nossas formas mentais mais ignorantes de amor e devoção, a um amor que é calmo, profundo e luminoso com um mais amplo conhecimento, para um supremo deleite em Deus, uma ilimitada adoração, um êxtase imperturbável — a *Ānanda* espiritual. Quando a alma perde sua personalidade separadora, quando se tornou o Brahman, é então que pode viver na verdadeira Pessoa e pode atingir as revelações supremas da *bhakti* direcionadas para o *Purushottama* e pode vir a conhecê-Lo totalmente pelo poder de sua *bhakti* profunda, o conhecimento de seu coração. A alma do homem liberado entra, assim, no *Purushottama* por um conhecimento reconciliador, penetra Nele por um deleite simultâneo perfeito do Divino transcendente, do Divino no indivíduo e do Divino no universo, *mām vishate tad-anantaram*. Ele se torna um com Ele em seu autoconhecimento e experiência de si mesmo, um com Ele em seu ser e consciência, vontade, conhecimento do mundo e impulso do mundo, um com Ele no universo e em sua unidade com todas as criaturas no universo e um com Ele além do mundo e do indivíduo na transcendência do eterno Infinito, *shashvatam padam avyayam* (XVIII, 56). Esta é a culminação da *bhakti* suprema que está no cerne do conhecimento supremo.

E então se torna evidente como a ação contínua e incessante e de todos os tipos, sem diminuição ou abandono de qualquer parte das atividades da vida, não só pode ser perfeitamente compatível com a experiência espiritual suprema, mas também se torna um meio poderoso para alcançar este estado

espiritual mais elevado assim como bhakti ou o conhecimento. Nada pode ser mais positivo do que a declaração do Gītā nesta questão.

56. “Continuando a agir⁹⁰¹, permanecendo em Mim⁹⁰², ele alcança pela Minha graça o eterno status imperecível⁹⁰³.”

Esta ação libertadora possui o caráter de obras realizadas na união profunda entre a vontade e todas as partes dinâmicas de nossa natureza com o Divino em nós e com o Divino no cosmos. A princípio é realizada como sacrifício, com a ideia de que nós mesmos somos os autores. É feita, em seguida, sem essa ideia, com a percepção de *Prakriti* como o único autor. É finalmente realizada com o conhecimento de que *Prakriti* é o supremo Poder do Divino e com a renúncia e entrega ao Divino de toda ação, com o indivíduo apenas como um canal e um instrumento.

Nossas obras então procedem diretamente do Ser e do Divino dentro de nós; são uma parte da ação universal indivisível, são iniciadas e realizadas não por nós, mas por uma vasta *Shakti* transcendente. Portanto, tudo o que fazemos é feito pelo amor do Senhor que mora no coração de todos, pelo Divino no indivíduo, pelo cumprimento da sua vontade em nós e pelo amor do Divino no mundo, para o bem de todos os seres, para a realização da ação e o propósito do mundo, ou em uma palavra, por causa do *Purushottama*, e feito realmente por Ele através de sua *Shakti* universal.

Essas obras divinas não são um vínculo, qualquer que seja a forma ou caráter aparente; ao contrário, elas são um meio poderoso de elevação além da *Prakriti* inferior dos três *gunas* para a perfeição da Natureza suprema, divina e espiritual. Livres de dharmas confusos e limitados, refugiamo-nos no *Dharma* imortal, que se revela a nós quando nos tornamos um em toda a nossa consciência e ação com o *Purushottama*. Esta unidade aqui traz consigo o poder de subir para a imortalidade além do tempo. Lá existiremos em Sua transcendência eterna.

Assim, esses oito versículos lidos cuidadosamente à luz do conhecimento já dado pelo Mestre são breves, mas ainda assim uma indicação abrangente de toda a ideia essencial, todo método central, todo o cerne do Yoga completo do Gītā.

D) O SEGREDO SUPREMO

As essências do ensino e do Yoga foram assim reveladas ao discípulo no campo de sua tarefa e de sua batalha, e o Divino Mestre agora passa a aplicá-lo à sua ação, mas de uma forma que o torna aplicável a todas as ações. As palavras que ele pronuncia, porque estão ligadas a um exemplo crucial, porque foram ditas ao protagonista de Kurukshetra, têm um significado muito mais amplo e se tornam uma regra de conduta para todos aqueles que estão prontos para se elevar acima da mentalidade comum, para viver e agir na mais alta consciência espiritual.

57. “Devotando tudo a Mim como propósito supremo⁹⁰⁴, entregando conscientemente⁹⁰⁵ todas as tuas ações em Mim⁹⁰⁶, e recorrendo ao Yoga da vontade e da inteligência, mantenha teu coração e consciência firmemente estabelecidos em Mim.”

São versículos que carregam em si o âmago deste Yoga e conduzem à sua experiência culminante e devemos entendê-los em seu espírito mais íntimo e em toda vastidão de seu alto cume de experiência.

As palavras exprimem a relação mais completa, mais íntima, mais viva que pode existir entre Deus e o homem; são animadas com a força concentrada do sentimento religioso que surge da adoração absoluta do ser humano, da rendição ascendente de toda a sua existência, sua perfeita entrega, sem reservas, ao Divino transcendente e universal de quem ele vem e em quem vive. A insistência deste sentimento está inteiramente de acordo com a elevada e valiosa colocação que o Gītā atribui a *bhakti*, ao amor a Deus, à adoração ao Altíssimo como o espírito mais íntimo e motivo da ação suprema como cumprimento e centro do conhecimento supremo.

As frases usadas e a emoção espiritual com que vibram, parecem dar o destaque mais intenso possível e uma importância máxima à verdade pessoal e à presença da Divindade. Não é um Absoluto abstrato do filósofo, nenhuma Presença impessoal indiferente ou Silêncio inefável intolerante com todas as relações com as quais a rendição completa de todas as nossas obras pode ser feita, e esta união íntima, em nossa existência consciente, pode ser exigida como condição e lei de nossa perfeição, da qual a intervenção, proteção e libertação divina são a promessa. É o Mestre de nossas obras, o Amigo e Amante de nossa alma, o Espírito íntimo de nossa vida, o Senhor que habita em nós e acima do nosso ser pessoal e impessoal e natureza, o único que pode nos transmitir esta mensagem próxima e comovente.

58. “Se tu estas unido no coração e na consciência Comigo em todos os momentos, então por Minha Graça⁹⁰⁷, tu passarás seguro por todas as etapas difíceis e perigosas; mas se por causa do teu ego tu não ouvirás, tu cairás na perdição.”

É pela perpétua proximidade unificada de nossa consciência do coração, consciência da mente, consciência total, *satatam matchittah*, que obtemos a mais ampla, a mais profunda, a mais integral experiência de nossa unidade com o Eterno. A unidade mais próxima em todo o ser, profundamente individual em sua paixão divina, mesmo no seio da universalidade, mesmo nos mais altos ápices da transcendência, é o meio proposto à alma humana para alcançar o Altíssimo e possuir a perfeição e a Consciência Divina que é chamada, por sua natureza, de espírito.

A inteligência e a vontade devem voltar toda a sua existência para o *Īshvara*, para o Eu Divino e Mestre de toda a existência, *buddhi-yogam upashritya*. O coração tem que moldar todas as emoções no deleite da uni-

dade com Ele e no amor por Ele em todas as criaturas. O sentido espiritualizado deve ver, ouvir e sentir Ele em toda parte. A vida tem que ser totalmente sua vida no *Jīva*. Todas as ações devem proceder de seu único poder e única iniciativa na vontade, no conhecimento, nos órgãos de ação, nos sentidos, nas partes vitais e no corpo. Este caminho é profundamente impessoal porque o separatismo do ego é abolido e a alma universalizada recupera sua transcendência. E, no entanto, é um caminho intimamente pessoal, porque se eleva a uma paixão transcendente e poder de interioridade e unidade. Uma extinção sem traços característicos pode ser uma exigência rigorosa da lógica de autoanulação da mente, não é a última palavra do mistério supremo, *rahasyam uttamam*.

Não é por meio do nirvana, entendido como exclusão e extinção negativa de tudo o que somos aqui, que essa última perfeição, essa liberação no espírito, pode vir; mas é pelo nirvana, entendido como a exclusão e extinção da ignorância e do ego, e através dos resultados: com a plenitude inefável do nosso conhecimento, da nossa vontade e da aspiração do nosso coração, elevada e vivida sem limites no Divino, no Eterno, *nivasishyasi mayyeva*, com uma transfiguração, uma transferência de toda a nossa consciência para um estado interno superior.

O ponto crucial do problema espiritual, o caráter dessa transição da qual é tão difícil para a mente normal do homem obter uma verdadeira compreensão, volta-se totalmente para a fundamental distinção entre a vida ignorante do ego na natureza inferior e a vasta e luminosa existência do *Jīva* liberado em sua verdadeira natureza espiritual. A renúncia do primeiro deve ser completa, a passagem ao segundo absoluta. O Gītā se baseia nesta distinção com toda a ênfase possível. De um lado está este pobre fanfarrão egoísta de um estado de consciência, *ahamkrita bhāva*, a limitação paralisante de uma pequena personalidade separativa e indefesa, de acordo com esse ponto de vista, normalmente pensamos e agimos, sentimos e respondemos, no contato com a existência. Do outro, estão os vastos alcances espirituais de plenitude imortal, bem-aventurança e conhecimento de que somos admitidos através da união com o Ser Divino, de que somos então uma manifestação e expressão na luz eterna e não mais um disfarce na escuridão da natureza do ego.

59. “Tua resolução é em vão, te escondes atrás do teu egoísmo dizendo ‘Eu não vou lutar’; tua natureza designará o teu trabalho.”

A recusa de Arjuna em perseverar na obra divinamente designada a ele vem do seu ego, *ahamkara*.

Por trás dessa rejeição age uma mistura, confusão e emaranhamento de ideias erradas e impulsos do ego sáttvico, rajásico e tamásico, o medo da natureza vital do pecado e de suas consequências, o coração que recua da dor e sofrimento individual, a razão obscurecida que encobre os impulsos egoístas por apelos enganosos e ilusórios sobre direito e virtude, a nossa natureza ignorante que rejeita os caminhos de Deus porque parecem diferentes dos caminhos dos homens e porque impõem ações terríveis e desagradáveis ao seu ser psíquico, seu ser emocional e à sua inteligência.

Agora que uma Verdade mais elevada, um espírito maior na ação lhe foram revelados, se, ainda persistindo em seu egoísmo, Arjuna mantivesse uma recusa vã e impossível, as consequências espirituais seriam infinitamente piores agora do que antes. Pois é uma resolução vã, um recuo fútil, uma vez que surge apenas de uma falha temporária de força, um desvio forte, mas passageiro, do princípio de energia de seu caráter mais íntimo e não é a verdadeira vontade e direção de sua natureza.

Se agora ele jogar suas armas, ele ainda será compelido por aquela natureza a retomá-las quando ele vir a batalha e a matança acontecendo sem ele, sua abstenção é uma derrota de tudo pelo que viveu. A causa, para cujo serviço nasceu, enfraquecida e vacilante com a ausência ou inatividade de seu protagonista, vencido e afligido pelo ataque cínico e a força inescrupulosa dos campeões de uma injustiça e traição voltadas para si mesmo. E neste retorno não haverá virtude espiritual. É a confusão de ideias e sentimentos que vem da mente egoísta que o empurra para a rejeição; o que o levará a anular sua recusa será o restabelecimento das ideias e sentimentos característicos dessa mente egoísta. Mas seja qual for a direção, esta sujeição contínua ao ego significará algo pior, uma mais fatal recusa espiritual, uma perdição, *vinashti*; pois será um abandono definitivo de uma verdade maior de seu ser do que aquele que ele seguiu na ignorância da natureza inferior. Ele tem sido admitido a uma consciência superior, uma nova autorrealização, foi lhe mostrado a possibilidade de uma ação divina em vez de uma egoísta; as portas de uma vida espiritual e divina foram abertas diante dele em lugar

de uma vida meramente intelectual, emocional, sensual e vital. Ele é chamado para ser não mais um excelente instrumento cego, mas uma alma consciente e um poder iluminado, um veículo da Divindade.

60. “O que, em tua confusão⁹⁰⁸, tu não queres fazer, ó Kaunteya, tu faras apesar de ti mesmo, levado pelos atos nascidos de tua svabhāva.”

61. “O Senhor, ó Arjuna, reside no coração de todos os seres por meio da sua mājā⁹⁰⁹, os faz se moverem em um círculo como se estivessem sentados em uma máquina⁹¹⁰.”

Quando penetramos no Eu mais íntimo de nossa existência, descobrimos que em nós e em tudo reside o único Espírito e Divindade que toda a Natureza serve e manifesta, que nós mesmos somos alma desta Alma, espírito deste Espírito, nosso corpo, sua imagem delegada. Nossa vida, um movimento de seu ritmo de vida. Nossa mente, um invólucro de sua consciência. Nossos sentidos, seus instrumentos, Nossas emoções e sensações, a busca de seu deleite de ser. Nossas ações, um meio de seu propósito. Nossa liberdade, apenas uma sombra, uma impressão ou vislumbre enquanto permanecemos na ignorância, mas quando O conhecemos e conhecemos a nós mesmos, é uma extensão, um canal efetivo da sua liberdade imortal.

Nossas mestrias são o reflexo de seu poder em ação; nosso conhecimento mais iluminado, uma luz parcial de seu conhecimento; a mais elevada e mais poderosa vontade de nosso espírito, uma projeção, uma representação da vontade de seu Espírito em tudo, Mestre e Alma do universo. Isto é o Senhor que reside no coração de cada criatura e que, por toda a duração da nossa ignorância, em cada ato interior e exterior, nos fez mover como se estivéssemos montados em uma *máquina*, na roda desta Mājā da natureza inferior. E seja obscuro na ignorância ou luminoso no conhecimento, é para Ele em nós e Ele no mundo que temos nossa existência. Viver de forma consciente e integral neste conhecimento e nesta verdade é escapar do ego e romper com a Mājā. Todos os outros *dharma*s mais elevados são apenas uma preparação para este *Dharma*, todo Yoga é apenas um meio pelo qual podemos chegar primeiro a algum tipo de união e, finalmente, se tivermos plena luz, a uma união integral com o Mestre e suprema Alma, o Ser de nossa existência. O maior Yoga é se refugiar longe de todas as perplexidades e dificuldades de nossa natureza com este Senhor residente em toda Natureza,

para nos voltarmos para Ele com todo o nosso ser, com a vida e corpo, sentindo e mente, coração e compreensão, dedicando todo o nosso conhecimento, vontade e ação, *sarvabhāvena*, em todos os sentidos de nosso ser consciente e de nossa natureza instrumental. E quando podemos acessá-lo, em todos os momentos e inteiramente, então a Luz divina, o Amor e o Poder tomam conta de nós, preenchem o eu e seus instrumentos e nos conduzem a salvo através de todas as dúvidas, dificuldades, perplexidades e perigos que cercam nossa alma e nossa vida, nos levam à uma paz suprema e à liberdade espiritual de nosso status imortal e eterno, *param shantim, sthanam shashvatam*.

62. “Nele refugia⁹¹¹ todos o teu ser⁹¹² e, por Sua graça, tu alcançarás a paz suprema⁹¹³ e o status eterno⁹¹⁴.”

63. “Assim, eu te revelei o conhecimento mais secreto de todos os segredos⁹¹⁵; tendo refletido sobre ele completamente, ajas de acordo com tua escolha.”

64. “Ouça novamente Minha palavra suprema⁹¹⁶, a mais secreta de todas que tenho para falar. Tu é intimamente meu amado⁹¹⁷ e, portanto, falarei para o teu bem.”

Depois de divulgar todas as leis, os dharmas e a essência mais profunda de seu Yoga, depois de ter afirmado que além de todos os segredos revelados à mente do homem pela luz transformadora do conhecimento espiritual, *guhyāt*, existe uma Verdade mais secreta e ainda mais profunda, *guhyataram*, o Gītā, de repente, declara que ainda há uma palavra suprema que deve ser proferida, *paramam vachah*, a Verdade mais secreta de todas, *sarvaguhyatamam*. Este segredo dos segredos que o Mestre revelará a Arjuna como seu maior bem porque ele é a alma escolhida e amada, *ishta*.

Evidentemente, como já declarado pelos Upanishads⁹¹⁸, é apenas a rara alma escolhida pelo Espírito para a revelação integral, mesmo em sua forma física, *tanum nadou*, que pode ser admitido neste mistério, porque só ela está perto o suficiente, em seu coração, em sua mente e em sua vida, do Divino para responder verdadeiramente ao mistério em todo o seu ser e torná-lo uma prática viva. A última palavra suprema de fechamento do Gītā, que expressa o maior mistério, é falada em dois slokas breves, diretos e simples,

deixados sem mais comentário ou ampliação para que possam penetrar na mente e revelar a plenitude de seu significado na experiência da alma. Só a experiência interior em contínuo desenvolvimento pode manifestar a infinita riqueza do significado com o qual estão para sempre gravadas essas palavras, em si mesmas aparentemente tão leves e simples. E sentimos, à medida que vão sendo proferidas, que foi por isso que a alma do discípulo estava sendo preparada o tempo todo e o resto era apenas disciplina para habilitar um esclarecimento.

Assim transita este segredo dos segredos, a mensagem mais elevada e direta do *Īshvara*:

65. “Com teus pensamentos⁹¹⁹ constantemente voltados para Mim, sejas Meu devoto⁹²⁰; ofereças-Me teus sacrifícios⁹²¹ e prostres-te diante de Mim⁹²². Desta forma, tu virás a Mim; Minha promessa é solene, porque tu és muito querido para Mim.”

66. “Abandone todos os dharmas⁹²³ e refugies-te somente em Mim. Eu te livrarei de todo pecado⁹²⁴ e mal, não te aflijas.”

O Gītā ao longo do tempo tem insistido em uma ampla e bem construída disciplina de Yoga, em um sistema filosófico, abrangente e claramente delineado, no *svabhāva* e *svadharma*, em uma regra de vida sáttvica que se supera, que se exalta e alcança, sem obstáculos, um *dharma* de uma vasta consciência imortal e se espalha no espaço além das limitações, até mesmo deste guna maior — em muitas regras, meios, injunções e condições de perfeição e, agora, de repente, parece sair de sua própria estrutura e dizer à alma humana: “Abandona todos os dharmas, entrega-se apenas ao Divino, à Suprema Divindade acima, ao redor e dentro de ti: isso é tudo o que precisas, esse é o caminho mais verdadeiro e maior, essa é a verdadeira libertação”. O Mestre dos Mundos, na forma do Divino Cocheiro e Mestre de Kurukshetra, tem revelado ao homem as magníficas realidades de Deus e do Eu e do Espírito e a natureza do mundo complexo, e a relação da mente e da vida e do coração e dos sentidos do homem com o Espírito e o meio vitorioso pelo qual a sua própria autodisciplina espiritual e esforço podem sair da mortalidade para a imortalidade e de sua limitação mental para sua existência espiritual infinita.

E agora, Espírito e Divindade no homem e em todas as coisas, diz a ele: “No final tu poderás prescindir de todo esse esforço pessoal e dessa disciplina; podes deixar de observar e limitar-te a quaisquer regras e *dharma*, rejeitando-os como um fardo e um obstáculo, desde que tu sejas capaz de te abandonar inteiramente a Mim, de depender apenas do Espírito, da Divindade em ti e em todas as coisas, e de confiar exclusivamente em Sua orientação. Volte tua mente para Mim e preencha-a com o pensamento em Mim e com Minha presença. Volte todo o teu coração para Mim, faça de cada ação, seja ela qual for, um sacrifício e uma oferta para Mim. Feito isso, deixe-Me fazer minha vontade com tua vida, alma e ação; não seja entristecido ou perplexo com a forma como trato tua mente, coração, vida e obras, ou perturbado porque não parece seguir as leis e dharmas que o homem se impõe para guiar sua vontade e inteligência limitadas. Meus caminhos são caminhos de perfeita sabedoria, poder e amor que todos conhecem e que combinam todos os movimentos em vista de um resultado final perfeito; enquanto eles refinam e tecem os muitos fios de uma perfeição integral. Estou aqui ao teu lado na carruagem de batalha, Eu me revelei Mestre de Tua existência dentro e fora de ti, e eu repito, com absoluta certeza, a promessa infalível de que te conduzirei a Mim mesmo através e além de toda tristeza e mal. Sejam quais forem as dificuldades e perplexidades que surgirem, estejas certo de que estou te conduzindo a uma vida divina completa no Espírito universal e a uma existência imortal no Espírito transcendente”.

O Gītā indica que para que isso seja plenamente realizado, a rendição deve ser sem reservas; nosso Yoga, nossa vida, nosso estado de ser interior, devem ser determinados livremente por este viver Infinito, não predeterminado pela insistência de nossa mente neste ou naquele *dharma* ou em qualquer *dharma*. O Divino Mestre do Yoga, *yogeshvara Krishna* (XVIII, 75), irá então assumir o nosso Yoga e nos elevará à máxima perfeição, não a perfeição de qualquer padrão externo ou mental, ou de uma regra limitadora, mas uma perfeição vasta e abrangente, inacessível à mente. Será a perfeição desenvolvida por uma Sabedoria que abrange tudo de acordo com a verdade completa, a perfeição de nosso *svabhāva* humano primeiro, e imediatamente após a perfeição de algo maior sobre a qual se abrirá, um espírito e poder ilimitados, imortais, livres e totalmente transformadores, luz e esplendor de uma natureza divina infinita.

Esta é então a palavra suprema e a mais secreta de todas, *guhyatamam*, que o Espírito, o Divino é um Infinito livre de todos os dharmas e embora Ele conduza o mundo de acordo com leis fixas e o homem através de seus dharmas de ignorância e conhecimento, pecado e virtude, certo e errado, atração, repulsa e indiferença, prazer e dor, alegria e tristeza e, também, através da rejeição desses opostos, por meio do aspecto físico e vital, intelectual, emocional, ético e formas espirituais, regras e padrões, mas o Espírito e o Divino transcendem tudo isso, e se nós também conseguirmos recusar a dependência de qualquer *dharma*, abandonar-nos a este Espírito livre e eterno, e se, cuidadoso apenas para nos mantermos abertos exclusivamente a Ele, confiamos na luz, no poder e no deleite do Divino em nós e, sem medo e sem luto, aceitar apenas sua orientação, então essa é a mais verdadeira, a maior liberação que traz a absoluta e inevitável perfeição de nosso eu e natureza. Este é o caminho oferecido aos escolhidos do Espírito, — àqueles em quem Ele encontra o maior prazer, porque estão mais próximos Dele e mais concordantes com a Natureza em seu maior poder e movimento, para ser universais na consciência da alma, transcendententes no espírito.

67. “Nunca debes repetir estas palavras a alguém que leva uma vida sem austeridade⁹²⁵ e devoção⁹²⁶, a alguém que não se consagra ao serviço; nem para alguém que me despreza ou me menospreza [Eu que habito no corpo humano].”

68. “Aquele que, com a maior devoção a Mim, divulgará este supremo segredo⁹²⁷ entre Meus devotos, sem dúvida virá a Mim.”

69. “Como ninguém pode fazer mais do que ele o que Me é grato, ninguém na terra será mais querido⁹²⁸ para Mim.”

70. “E aquele que estudar esta nossa conversação sagrada⁹²⁹, por ele serei adorado com o sacrifício do conhecimento⁹³⁰.”

71. “Aquele que cheio de fé⁹³¹ a ouvirá sem vãs críticas⁹³², alcançará, libertado, o mundo radiante⁹³³ dos justos⁹³⁴.”

72. “Filho de Prithā, tu ouviste Minhas palavras com uma mente concentrada⁹³⁵? A confusão, causada pela ignorância⁹³⁶, se dissipou, ó Dhananjaya?”

Arjuna disse:

73. “Destruída é minha confusão⁹³⁷, eu recuperei a memória⁹³⁸ através de Tua graça⁹³⁹, ó Infalível. Estou firme, dissiparam-se as minhas dúvidas. Eu agirei de acordo com a Tua palavra.”

Todo o Yoga foi revelado, a grande palavra do ensino foi dada, e Arjuna, a alma humana escolhida, voltou-se novamente para a ação divina, desta vez, não mais com sua mente egoísta, mas com o maior autoconhecimento que ele foi capaz de adquirir. O *Vibhūti* está pronto para a vida divina no ser humano, seu espírito consciente está pronto para realizar as obras da alma liberada, *muktasya karma*. A ilusão que perturbava sua mente se dissipou; a alma recuperou a memória de seu Eu e da sua verdade, por muito tempo velado pelas formas e aparências enganosas da vida humana, assimilando-os à sua consciência normal: livre de dúvidas e perplexidades, ele pode se dedicar ao cumprimento da ordem recebida e realizar com fidelidade, para Deus e para o mundo, todas as obras designadas e atribuídas a ele pelo Mestre de seu ser, o Espírito e Divino autorrealizado no Tempo e no Universo.

Sanjaya disse:

74. “Eu ouvi este discurso maravilhoso de Vāsudeva e da Grande Alma Pārtha, deixando meu cabelo em pé⁹⁴⁰.”

75. “Pela graça de Vyāsa⁹⁴¹, ouvi a revelação do supremo segredo⁹⁴² do Yoga diretamente de Krishna, o Divino Mestre do Yoga⁹⁴³, ele mesmo o declarou.”

76. “Ó Rei, lembrando, lembrando constantemente deste discurso maravilhoso e sagrado⁹⁴⁴ entre Keshava⁹⁴⁵ e Arjuna, eu me delicio cada vez mais e mais.”

77. “Lembrando, lembrando também daquela prodigiosa forma⁹⁴⁶ de Hari⁹⁴⁷, grande é a minha maravilha, ó Rei. Eu me delicio, cada vez mais e mais.”

78. “Onde quer que esteja Krishna, o Mestre do Yoga, onde quer que esteja Pārtha, o arqueiro, é inevitável a glória, a vitória e a prosperidade, e a imutável Lei do Direito.”

“O segredo da ação “, para que possamos resumir a mensagem do Gītā, a palavra do Divino Mestre, “é um com o segredo de toda a vida e existência. A existência não é um simples mecanismo da Natureza, uma roda da lei em que a alma fica presa por um momento ou por eras; é a manifestação constante do Espírito. A vida não existe apenas para o amor à vida, mas para Deus, e a alma vivente do homem é um fragmento eterno do Divino.

A ação é para a autodescoberta, para o autocumprimento, para a autorrealização e não apenas para seus próprios frutos externos e aparentes do momento ou do futuro. Existe uma lei interna e o significado de todas as coisas que dependem do supremo Eu, bem como, de sua natureza manifestada; a verdadeira Verdade das obras se encontra precisamente ali e pode ser representada apenas incidentalmente, de maneira imperfeita e disfarçada pelos desvios próprio da ignorância nas aparências externas da mente e da ação.

A suprema, a maior lei de ação sem defeito é, portanto, descobrir a verdade de nossa própria existência mais elevada e mais íntima, viver nela e não seguir qualquer padrão e *dharma*. Até aquele momento, necessariamente, toda a vida e toda ação é dificuldade, luta, problema. É apenas descobrindo o nosso verdadeiro Eu e viver de acordo com nossa verdadeira Verdade, nossa realidade real que o problema será finalmente resolvido, superar a dificuldade e a luta e tornar nossa ação, aperfeiçoada na segurança do Eu e do Espírito assim descobertos, uma autêntica ação divina.

“Conheça, portanto, o seu Ser, saiba que o seu verdadeiro Ser é Deus e que você é Um com o Ser de todos; saiba que sua alma é uma partícula de Deus. Viva o que você conhece; viva em si mesmo, viva em sua suprema natureza espiritual, esteja unido a Deus e ofereça para ele primeiro, todas as suas ações como um sacrifício ao Supremo, ao Um em você e ao Um no mundo; por último, entregue em suas mãos tudo o que você é e faz para que o Espírito Supremo e Universal, cumpra através de você sua própria vontade e obras no mundo. Esta é a solução que apresento para você, e no final você descobrirá que não há outras.”

**AQUI TERMINA O BHAGAVAD GĪTĀ.
GLÓRIA AO SENHOR KRISHNA!
QUE TODOS SEJAM FELIZES!**

-
- 804 *Sannyāsa*, renúncia exterior a vida e ao mundo.
- 805 *Tyāga*, renúncia interior, desapego e abandono.
- 806 *Keshinisudana*: que matou *Keshi* (um asura).
- 807 Anulação.
- 808 *Kāmya karma*; esse abandono também deve incluir os sacrifícios impostos pelos *shastras* e que têm propósitos egoístas.
- 809 *Manishi*, homem instruído, que sabe refletir.
- 810 XVII, 7–25–28.
- 811 *Tyāga*.
- 812 *Manishi*.
- 813 *Niyatam karma*.
- 814 *Kārya*.
- 815 *Deha-bhrit* (XIV, 14).
- 816 *Karanah*.
- 817 *Siddhi*, perfeição, sucesso, realização.
- 818 *Adhishtana*, a estrutura do corpo, da vida e da mente é a base ou a posição da alma na Natureza.
- 819 *Karta*, aquele que age; nesse ponto, há uma grande diferença entre os comentaristas: de acordo com Shankara, o *Purusha* é uma testemunha inativa, o agente e o eu fenomênico que acredita ser o autor da ação; de acordo com Rāmānuja, o *Purusha* (*jīvātman*) sanciona as atividades da *Prakriti* e deve ser incluído entre as causas determinantes; de acordo com Madhva, o agente é Vishnu, o Senhor (veremos no XVI-II, 17, como Sri Aurobindo reconcilia esses diferentes pontos de vista).
- 820 *Kārana*, os órgãos de sensação e de ação (III, 6).
- 821 *Cheshta*, a intervenção das energias físicas e sutis.,
- 822 *Daiva*, o fator extra-humano que intervém no esforço dos homens, o dirige e organiza seus frutos de acordo com a ordem dos atos e suas consequências.
- 823 *Hetu*.
- 824 *Kārana*.
- 825 *Ahamkrita bhāva*.
- 826 *Lokan*, esses povos, isto é, os guerreiros se reuniram no campo de batalha de Kurukshetra.
- 827 A ordem cósmica entra em questão, porque o triunfo dos Asura na humanidade significa nessa medida o triunfo dos Asura no equilíbrio das forças mundiais. (*Nota de Sri Aurobindo*)

- 828 *Jñāna, jñeya e parijñāta.*
- 829 *Chodanā*, impulsão, incitação.
- 830 *Karta, kārana e karma.*
- 831 *Sangraha.*
- 832 *Guna-sāmkhyānam.*
- 833 *Niyata.*
- 834 *Sanga.*
- 835 *Rāga-dvesha.*
- 836 Ação realizada com um grande esforço da vontade pessoal de chegar ao objeto do desejo (N.d.A.).
- 837 *Mohāt*, sob o domínio da ilusão, em obediência mecânica aos instintos, impulsões e ideias invisíveis.
- 838 *Anahamvādi*, lit. *que nunca diz “eu”*.
- 839 *Ayukta*, que não se coloca realmente no trabalho, dispersivo.
- 840 *Guna.*
- 841 *Pravritti e nivritti* (XV, 2).
- 842 *Pravritti e nivritti* (XV, 2).
- 843 *Bandha*, a escravidão.
- 844 *Moksha*, a libertação.
- 845 *Dhriti.*
- 846 *Dharma.*
- 847 *Artha.*
- 848 *Svapna.*
- 849 *Sukha*, prazer, felicidade.
- 850 *Abhyasa*, prática regular.
- 851 *Duhkha.*
- 852 *Amrita* (IV, 31).
- 853 *Prasāda.*
- 854 *Indriyāni*, os dez sentidos: cinco órgãos de percepção e cinco de ação (III, 6).
- 855 *Nidra.*
- 856 *Sattva*, ser, entidade.
- 857 *Guna*, qualidade.
- 858 *Svabhāva-prabhavahi*: lit., *produzido por seu svabhāva* (VII, 7–8).
- 859 A casta dos sacerdotes e dos professores.
- 860 Natureza interna.

- 861 *Īshvara-bhāva*, o temperamento do governante e líder.
- 862 A casta dos guerreiros, dos líderes e dos governantes.
- 863 A casta dos comerciantes, artesãos e agricultores.
- 864 A casta dos servidores.
- 865 Palavras de Sri Aurobindo, anteriores à Constituição da Índia independente, que em 1947 aboliu oficialmente o sistema das castas.
- 866 *Sva-karma*.
- 867 *Samsiddhi*.
- 868 *Manava*, descendente de Manu — o homem na sua qualidade de ser mental.
- 869 *Sarvam idam tatam* (VIII, 22).
- 870 *Svadharmā*.
- 871 *Vi-guna*, sem mérito.
- 872 Esta primeira metade do versículo é uma repetição de III, 35.
- 873 *Kilbisha*.
- 874 *Svabhāva-niyatam karma* (XVIII, 7).
- 875 *Saha-jā*, nascido consigo mesmo, natural, inato; frequentemente interpretado como comum.
- 876 *Sa-dosha*.
- 877 *Arambha*, empresa, iniciativa.
- 878 Escrito entre 1916 e 1920.
- 879 *Jita-atma* (VI, 7).
- 880 *Sannyāsa*.
- 881 *Siddhi*.
- 882 *Naish-karmya* o estado de não-agir.
- 883 *Nishtha* (XVII, 1).
- 884 *Buddhya vishuddhaya yukta* .
- 885 *Ātmanam niyamya*.
- 886 *Shabda*, som; *vishaya*, o som como objeto dos sentidos.
- 887 *Rāga-dvesha*, atração e repulsão (III, 34).
- 888 *Dhyana-yoga-paro*.
- 889 *Vairagya*.
- 890 *Ahamkara*.
- 891 *Kama krodha*, cólera.
- 892 *Nirmama*.
- 893 *Brahma-bhuyaya*.

- 894 *Brahma-bhuta.*
895 *Prasanna-atma.*
896 *Mad-bhktim param.*
897 *Yashchasmi: lit. quem eu sou.*
898 *Yavan: lit. quanto eu sou.*
899 *Tattwatah.*
900 *Tad-anantaram.*
901 *Sarva-karmani.*
902 *Mad-vyapashraya.*
903 *Shashvatam padam avyayam.*
904 *Mat-para.*
905 *Chetas.*
906 *Mayi sannnyāsyā.*
907 *Mat-prasadat.*
908 *Moha.*
909 O poder de manifestação e, em certo sentido, de ilusão.
910 *Yantra.*
911 *Sharanam.*
912 *Sarva-bhavena (XV, 19)*
913 *Param shantim.*
914 *Sthanam shashvatam.*
915 *Guhyat guhyataram.*
916 *Paramam vachah.*
917 *Ishta.*
918 *Katha Upanishad, I, cap. II, 23.*
919 *Man-mana.*
920 *Mad-bhakta.*
921 *Mad-yaji.*
922 *Mām namas-kuru.*
923 *Sarva-dharman-parityajya.*
924 *Papa.*
925 *A-tapaskaya.*
926 *A-bhakta.*
927 *Paramam guhyam.*
928 *Priya.*

- 929 *Dharmya*: lit., conforme ao *dharma*.
- 930 *Jñāna-yajña* (IV, 33).
- 931 *Shraddavan*.
- 932 *Anasuya*.
- 933 *Shubhan lokan*.
- 934 *Punyakarmanam*: lit. *daqueles cujas ações são meritórias*.
- 935 *Ekagrena chetasa*: lit. *com o pensamento estabelecido em um único ponto*.
- 936 *Ajñāna-sammoha*.
- 937 *Moha*.
- 938 *Smriti*.
- 939 *Tvat-prasādāt*.
- 940 XI, 14.
- 941 Sanjaya recebeu do grande sábio Vyāsa o poder oculto de ver e ouvir diretamente, à distância, tudo o que acontecia no campo de batalha de Kurukshetra, para relatar a Dhritarāshtra, o rei cego. Este é o motivo inicial do Gītā, e o autor conclui referindo-se a ele mais uma vez.
- 942 *Guhyam param*.
- 943 *Yogeshvara Krishna*.
- 944 *Punya*.
- 945 O Deus dos longos cabelos.
- 946 *Rupam atyabhutam*, a Forma universal, *vishva-rūpā*, cujo capítulo XI descreve a visão.
- 947 Um dos nomes de Vishnu (XI, 9).

A MENSAGEM DO GĪTĀ

(ÚLTIMO CAPÍTULO DO LIVRO “ESSAYS ON THE GĪTĀ”)

O segredo da ação, para que possamos resumir a mensagem do Gītā - a palavra do Divino Mestre -, é um com o segredo de toda a vida e existência. A existência não é apenas um mecanismo da Natureza, uma roda da lei na qual a alma fica enredada por um momento ou por séculos; é uma manifestação constante do Espírito. A vida não é apenas para o benefício da vida, mas para Deus, e a alma vivente do homem é uma porção eterna da Trindade. A ação é para autoconhecimento, para autocontentamento, para autorrealização e não apenas para seus próprios frutos externos e aparentes do momento ou do futuro. Existem uma lei interna e um significado de todas as coisas, que dependem da Natureza suprema e também da Natureza manifestada do eu; a verdadeira Verdade das obras está aí e pode ser representada apenas incidentalmente, de forma imperfeita e disfarçada pela ignorância, nas aparências externas da mente e sua ação.

A suprema, impecável, maior lei da ação é, portanto, descobrir a verdade de tua própria existência mais elevada e íntima, viver nela e não seguir qualquer outro padrão externo e *dharma*. Toda vida e ação são, até então, uma imperfeição, uma dificuldade, uma luta e um problema. É somente descobrindo teu verdadeiro eu e vivendo de acordo com sua verdadeira verdade, sua realidade real, que o problema pode ser finalmente resolvido, a dificuldade e a luta superadas, como também tuas ações, aperfeiçoadas na segurança do descoberto eu e espírito, se transformam em uma obra divinamente autêntica. Conheça então a ti mesmo; saiba que teu verdadeiro eu é Deus

e um com o eu de todas as outras existências; saiba que tua alma é uma porção de Deus.

Vive com o que tu conheces; vive em ti mesmo, vive em tua natureza espiritual suprema, se unido a Deus e semelhante a Ele. Oferece, primeiro, todas as tuas ações como sacrifício ao Supremo e ao Um em ti e ao Supremo e ao Um no mundo; entrega, por último, tudo o que tu és e fazes em Suas mãos, para que o Espírito supremo e universal faça, por teu meio, sua própria vontade e obras no mundo. Esta é a solução que te apresento e no final tu descobriras que não há outra.

Aqui é necessário declarar a visão do Gītā sobre a oposição fundamental pela qual, como todo ensino indiano, ele assume sua posição. Essa descoberta do verdadeiro Eu, esse conhecimento da Divindade dentro de nós e de tudo, não é algo fácil; tampouco é fácil transformar esse conhecimento, embora visto pela mente, na substância de nossa consciência e na condição de nossa ação. Cada ação é determinada pelo estado efetivo de nosso ser, e o estado efetivo de nosso ser é determinado pelo estado de nossa vontade de constante auto-observação, consciência ativa e pelas suas bases do movimento cinético. É o que vemos e acreditamos com toda a nossa natureza ativa, o que nossas relações com o mundo significam, é nossa fé, nosso *shrāddha*, que nos torna o que somos. Mas a consciência do homem é de dupla espécie e corresponde a uma dupla verdade da existência; pois há uma verdade da realidade interna e uma verdade da aparência externa. Conforme ele vive em um ou outro, ele será uma mente que habita na ignorância humana ou uma alma fundada no conhecimento divino. Em sua aparência externa, a verdade da existência é apenas o que chamamos de Natureza ou *Prakriti*, uma Força que opera como a lei e mecanismo absolutos do ser, cria um mundo que é o objeto de nossa mente e sentidos, e também cria a mente e os sentidos como um meio de relação entre o indivíduo e o mundo objetivo em que vive. Nesta aparência externa, o homem em sua alma, sua mente, sua vida, seu corpo, parece ser uma criatura da Natureza diferenciada dos outros, pela separação do seu corpo, vida e mente, e, especialmente, por seu sentido do ego — aquele mecanismo sutil, construído para ele, para que possa confirmar e centralizar sua consciência de toda essa forte separação e diferença. Tudo nele, sua alma, sua mente e sua ação, bem como o funciona-

mento de sua vida e corpo, é evidentemente determinado pela lei de sua natureza, não pode sair dela, não pode operar de outra forma.

Ele atribui, de fato, uma certa liberdade à sua vontade pessoal, a vontade de seu ego; mas isso na realidade não equivale a nada, visto que seu ego é apenas o sentido que o faz se identificar com a criação que a Natureza fez dele, com a variação de mente, vida e corpo que ela construiu. Seu ego é, em si, um produto do funcionamento da Natureza, e como é a natureza de seu ego, assim será a natureza de sua vontade e, de acordo com isso, ele deve agir e não pode fazer diversamente. Esta então é a consciência comum que o homem tem de si mesmo, esta sua fé em seu próprio ser, que ele é uma criatura da Natureza, um ego separado estabelecendo quaisquer relações com os outros e com o mundo, fazendo qualquer desenvolvimento de si mesmo, satisfazendo qualquer vontade, desejo, ideia de sua mente que possa ser permissível no círculo dela e consoante com a intenção ou lei dela em sua existência. Há, no entanto, algo na consciência do homem que não se enquadra na rigidez desta fórmula; ele tem uma fé, que cresce à medida que sua alma se desenvolve em outra realidade interior da existência. Nesta realidade interior, a verdade da existência não é mais a Natureza, mas a Alma e o Espírito, o *Purusha* ao invés da *Prakriti*. A própria Natureza é apenas um poder do Espírito, *Prakriti* a força do *Purusha*. Um Espírito, o Eu, o Ser um em todos, é o Mestre deste mundo que é apenas sua manifestação parcial. Esse Espírito é o sustentador da Natureza e de sua ação, e o doador da sanção pela qual somente sua lei se torna imperativa e sua força e seus modos operativos. Esse Espírito dentro da Natureza é o Conhecedor que a ilumina e a torna consciente em nós; esta é a Vontade imanente e superconsciente que inspira e motiva seu funcionamento. A alma do homem, uma porção do Divino, compartilha sua natureza. Nossa natureza é a manifestação da nossa alma, opera por sua sanção e incorpora seu autoconhecimento e autoconsciência secretos e sua vontade de ser em seus movimentos, formas e mudanças. A verdadeira alma e nosso Eu, está oculta da nossa inteligência por sua ignorância das coisas internas, por uma falsa identificação, por uma absorção em nosso mecanismo externo de mente, vida e corpo. Mas se a alma ativa do homem pode uma vez se afastar dessa identificação com seus instrumentos naturais, se ela pode ver e viver em toda a fé de sua realidade interior, então tudo muda para ela, a vida e a existência assumem outra aparência, agindo

com um significado e caráter diferentes. Nosso ser então se torna não mais esta pequena criação egoísta da Natureza, mas a grandeza de um Poder Divino, imortal e espiritual.

Nossa consciência não se torna mais aquela limitada e atormentada desta criatura mental e vital, mas uma consciência infinita, divina e espiritual. E nossa vontade e ação também não são mais as desta personalidade limitada e de seu ego, mas uma vontade e ação divina e espiritual, a vontade e o poder do Universal, do Supremo, do Todo-Ser e do Espírito, agindo livremente através da figura humana. “Esta é a grande mudança e transfiguração”, diz a mensagem da Divindade no homem, o Avatar, o Mestre Divino, “para a qual chamo os eleitos, e os eleitos são todos os que podem desviar sua vontade da ignorância dos instrumentos naturais, para a experiência mais profunda da alma, seu conhecimento do eu interior e do espírito, seu contato com a Divindade, seu poder de entrar no Divino. Os eleitos são todos os que podem aceitar esta fé e esta lei maior”.

É realmente difícil de aceitar, para o intelecto humano, sempre apegado às suas próprias formas de nuvem, meias-luzes da ignorância e aos hábitos ainda mais obscuros das partes mentais, psíquicas e físicas; mas, uma vez recebido, é um excelente caminho, seguro e salvador, porque é idêntico à verdadeira verdade do ser humano e é o movimento autêntico de sua natureza mais íntima e suprema.

Mas a mudança é muito grande, uma transformação enorme, e não pode ser feita sem um desvio e uma conversão total de todo o teu ser e natureza. Será necessária uma consagração completa de ti mesmo, de tua natureza e de tua vida ao Altíssimo e a nada mais além do Altíssimo. Será necessária uma admissão de uma nova verdade, uma mudança inteira e entrega de tua mente a um novo conhecimento de ti mesmo, dos outros, do mundo, de Deus, da alma e da Natureza, um conhecimento da unidade, um conhecimento da Divindade Universal, que será, em princípio, uma aceitação pelo entendimento, mas deve se tornar, no final, uma visão, uma consciência, um estado permanente da alma e a estrutura de seus movimentos.

Será necessária uma vontade que faça deste novo conhecimento, visão e consciência, o único motivo de ação. Deve ser o motivo, não de uma ação relutante, limitada, confinada a algumas operações necessárias da Natureza ou às poucas coisas que parecem úteis a uma perfeição formal, pertinentes a

uma virada religiosa ou a uma salvação individual, mas sim toda ação da vida humana assumida pelo espírito équo e feita por amor a Deus e o bem de todas as criaturas. Será necessária uma elevação do coração em uma única aspiração ao Altíssimo, um único amor do Ser Divino, uma única adoração a Deus. E deve haver também um alargamento do coração, aquietado e iluminado, para abraçar a Deus em todas as existências. Será necessária uma mudança da natureza habitual e normal do homem, como ele é agora, para uma natureza espiritual suprema e divina. Em poucas palavras, será necessário um Yoga que seja, ao mesmo tempo, um Yoga de conhecimento integral, um Yoga da vontade integral e suas obras, um Yoga de amor integral, adoração e devoção, e um Yoga de uma perfeição espiritual integral de todo ser e de todas as suas partes, estados, poderes e movimentos.

O que é então esse conhecimento que deverá ser admitido pelo entendimento, apoiado na fé da alma e tornado real e vivo para a mente, o coração e a vida? É o conhecimento da Alma e do Espírito supremos em sua unidade e totalidade. É o conhecimento de Alguém que é eterno, além do Tempo, Espaço e nome e forma e mundo, muito além de seus próprios níveis pessoais e impessoais, e ainda de quem tudo isso procede, Aquele para quem tudo se manifesta na Natureza multifacetada e sua multidão de figuras. É o conhecimento Dele como um Espírito impessoal, eterno, imutável, o ser calmo e ilimitado que chamamos de Eu, infinito, équo e sempre o mesmo, inalterado e inalterável em meio a essas mudanças, constantes, em toda essa multidão de personalidades individuais e poderes da alma, poderes da Natureza e as formas e forças e eventualidades desta existência transitória e aparente. É o conhecimento Dele ao mesmo tempo que o Espírito e o Poder parecem sempre mutáveis na Natureza, o Habitante que se molda em todas as formas e se modifica em todas as categorias e graus e atividades de seu poder, o Espírito que, tornando-se tudo isto, é para sempre, infinitamente mais do que tudo o que existe, habita nos homens, animais e criaturas, sujeito e objeto, alma e mente e vida e matéria, toda existência e toda força.

Não é insistindo neste ou naquele lado. Apenas na verdade, que tu podes praticar este Yoga. O Divino que tu deves buscar, o Ser que tu deves descobrir, a Alma Suprema da qual tua alma é uma porção eterna, é simultaneamente todas essas realidades; tu tens que conhecê-las simultaneamente em

uma unidade suprema, entrar em todas elas de uma vez. Todos os estados e todas as criaturas veem somente Ele.

Se Ele fosse apenas o Espírito mutável na Natureza, haveria apenas um devir eterno e universal. Se tu limitas tua fé e conhecimento a esse único aspecto, tu nunca irás além de tua personalidade e tuas figuras em constante mudança; sobre essa base, tu estarias totalmente preso às revoluções da Natureza. Mas tu não és apenas uma sucessão de momentos da alma no Tempo. Existe um eu impessoal em ti que apoia o fluxo de tua personalidade e é um com o espírito vasto e impessoal de Deus, incalculável além dessa impessoalidade e personalidade, dominando esses dois polos constantes do que tu és aqui. Tu és eterno e transcendente na Transcendência Eterna.

Se, novamente, houvesse apenas a verdade de um ser eterno e impessoal que não age nem cria, então o mundo e sua alma seriam ilusões sem qualquer base real. Se tu limitas tua fé e conhecimento a este aspecto solitário, a renúncia à vida e à ação é o teu único recurso. Mas Deus no mundo e tu no mundo são realidades; o mundo e ti são verdadeiros e poderes reais e manifestações do Supremo. Portanto, aceita a vida e a ação e não as rejeita. Um com Deus em teu ser e essência impessoal, uma porção eterna da Divindade voltada a Ele pelo amor e adoração de tua personalidade espiritual por seu próprio Infinito, faça de teu ser natural o que deve ser, um instrumento das obras, um canal, um poder do Divino. Que sempre está em sua verdade, mas agora inconscientemente e imperfeitamente, por meio da natureza inferior, condenado a uma desfiguração da Divindade por teu ego. Faz com que seja conscientemente e perfeitamente, sem qualquer distorção do ego, um poder do Divino em tua natureza espiritual suprema e um veículo de sua vontade e suas obras. Desta forma, tu viverás na verdade integral de teu próprio ser e possuirás a união integral com Deus, o Yoga completo e perfeito.

O Supremo é o *Purushottama*, eterno além de toda manifestação, infinito além de toda limitação de Tempo, Espaço, Causalidade ou qualquer de suas inúmeras qualidades e características. Mas isso não significa que em sua eternidade suprema Ele esteja desconectado de tudo o que acontece aqui, separado do mundo e da Natureza, distante de todos esses seres. Ele é o *Brahman* supremo inefável, Ele é o eu impessoal, Ele é todas as existências pessoais. Espírito aqui é vida e matéria, alma e Natureza, e as obras da Natureza são aspectos e movimentos de sua existência infinita e eterna. Ele é o

Espírito transcendente supremo, e tudo se manifesta a partir Dele são suas formas e seus próprios poderes. Como o único Eu, Ele é onipresente, équo e impessoal no homem, no animal, nas criaturas, nos objetos e em todas as forças da Natureza. Ele é a Alma Suprema e todas as almas são chamadas incansáveis desta Alma Única. Todos os seres vivos são, em sua personalidade espiritual, porções imortais de uma pessoa ou *Purusha*. Ele é o Mestre eterno de toda existência manifestada, Senhor dos mundos e de suas criaturas. Ele é o originador onipotente de todas as ações, não limitado por suas obras, e para Ele vão todas as ações, esforços e sacrifícios. Ele está em tudo e todos estão Nele; Ele se tornou tudo e, ainda assim, Ele está acima de tudo e não é limitado por suas criações. Ele é o Divino transcendente; Ele desce como o Avatar; Ele se manifesta por seu poder na *Vibhūti*; Ele é o segredo da Divindade em cada ser humano. Todos os deuses que os homens adoram são apenas personalidades, formas, nomes e imagens mentais da Existência Divina. O Supremo manifestou o mundo a partir de sua essência espiritual e em sua própria existência infinita, e se manifestou de maneira muito variada no mundo. Todas as criaturas são seus poderes e figuras, e para os poderes e figuras Dele não há fim, porque Ele mesmo é infinito. Como uma auto existência impessoal que permeia e contém, Ele informa e sustenta igualmente e sem qualquer parcialidade, preferência ou apego a qualquer pessoa, criatura, acontecimento ou característica de toda esta manifestação infinita no Tempo e no universo. Este Eu puro e équo não atua, mas apoia imparcialmente todas as ações das criaturas. E ainda é o Supremo, mas como Espírito cósmico e Espírito do Tempo, que deseja, conduz e determina a ação do mundo por meio de seu multitudinário poder de ser, aquele poder do Espírito que chamamos de Natureza. Ele cria, sustenta e destrói suas criações. Ele está sentado também no coração de cada criatura viva e, a partir daí, como um Poder secreto no indivíduo, não menos que de sua presença universal no Cosmos, Ele se origina pela força da Natureza, manifesta alguma linha de seu mistério na qualidade da Natureza e na energia executiva da Natureza, molda cada criatura e existência separadamente de acordo com sua espécie e inicia e mantém todas as ações. É esta primeira origem transcendente do Supremo e esta constante manifestação universal e individual Dele nas criaturas e nas existências que tornam o caráter complexo do cosmos.

Sempre existem esses três estados eternos do Ser Divino. Desde sempre e para sempre essa auto existência eterna e imutável que é a base e o suporte das coisas existentes. Desde sempre e para sempre esse Espírito mutável na Natureza, manifestado por ela como todas essas existências.

Desde sempre e para sempre este Divino transcendente que pode ser ambos os outros dois ao mesmo tempo, pode ser um Espírito puro e silencioso, pode ser a alma ativa e a vida dos ciclos do universo, porque ele é algo diferente e mais do que estes dois, sejam tomados separadamente ou em conjunto. Em nós está o *Jīva*, um espírito deste Espírito, um poder consciente do Supremo. Ele é aquele que carrega em seu ser mais profundo todo o Divino imanente, e na Natureza vive no Divino universal — nenhuma criação temporária, mas uma alma eterna agindo e movendo-se no Ser eterno, no Infinito eterno.

Essa alma consciente em nós pode adotar qualquer um desses três estados do Espírito. O homem pode viver aqui na mutabilidade da Natureza e somente nela. Ignorante de seu verdadeiro eu, ignorante da Divindade dentro dele, ele conhece apenas a Natureza: ele a vê como uma execução mecânica e Força criativa, e vê a si mesmo e aos outros como criações dela, — egos, existências separadas no universo dela. É assim, superficialmente, que ele agora vive e, enquanto assim for, e até que ele ultrapasse essa consciência externa e saiba o que está dentro dele, todo o seu pensamento e ciência podem ser apenas uma sombra de luz lançada sobre telas e superfícies. Essa ignorância é possível, até é imposta, porque a Divindade interior está escondida pelo véu de seu próprio poder. Sua realidade maior é perdida, para nossa visão, pela completude com a qual ele se identificou em uma aparência parcial com suas criações e imagens, e absorveu a mente criada nas ações enganosas de sua própria natureza. E é possível também porque a natureza real, eterna, espiritual, que é o segredo das existências em si mesmas, não se manifesta em seus fenômenos externos. A natureza que vemos quando olhamos para fora, a natureza que atua em nossa mente, corpo e sentidos é uma Força inferior, uma derivação, um Mago que cria figuras do Espírito, mas esconde o Espírito em suas figuras, oculta a verdade e faz que os homens olhem para as máscaras, uma Força que só é capaz de uma soma de valores secundários e amortecidos, não de todo o poder, glória, êxtase e doçura da manifestação do Divino. Esta natureza em nós é uma *Mâyā* do ego, um ema-

ranhado de dualidades, uma teia de ignorância e os três *gunas*. E enquanto a alma do homem viver no fato superficial da mente, da vida e do corpo e não em seu eu e espírito, ele não poderá ver Deus ou a si mesmo ou o mundo como eles realmente são, não pode superar esta Mâyâ, mas deve fazer o que ele pode com seus termos e números.

Afastando-se do plano inferior de sua natureza, em que o homem agora vive, é possível despertar dessa luz que é a escuridão e viver na verdade luminosa da existência eterna e imutável. O homem, então, não está mais preso em sua estreita prisão de personalidade, não mais se vê como esse pequeno “eu” que pensa, age, sente, se esforça e opera um pouco. Ele está imerso na vasta e livre impessoalidade do espírito puro; ele se torna o *Brahman*; ele se conhece como um só em todas as coisas. Ele não está mais ciente do ego, não está mais preocupado com as dualidades, não sente mais a angústia do sofrimento ou a perturbação da alegria, não é mais abalado pelo desejo, não é mais assombrado pelo pecado ou limitado pela virtude. Ou, se as sombras dessas realidades permanecem, ele as vê e as conhece apenas como a Natureza operando em suas próprias qualidades e não as sente como a verdade de si mesmo em que vive. A Natureza sozinha age e desenvolve suas figuras mecânicas, mas o espírito puro é silencioso, inativo e livre. Calmo, intocado pelo funcionamento dela, considera-a com uma equanimidade perfeita e sabe ser outro além dessas realidades. Este estado espiritual traz consigo uma paz tranquila e liberdade, mas não a divindade dinâmica, não a perfeição integral; é um grande passo, mas não é o conhecimento e autocohecimento integral de Deus.

Uma perfeição perfeita só vem vivendo no Supremo e em tudo o que é o Divino. Então a alma do homem é unida à Divindade da qual faz parte; então é um com todos os seres no eu e no espírito, um com eles, tanto em Deus quanto na Natureza; então não é apenas livre, mas completo, mergulhado na felicidade suprema, pronto para sua perfeição final. Ele ainda se vê como um Espírito eterno e imutável, sustentando silenciosamente todas as criaturas; mas ele vê também a Natureza, não mais como uma mera força mecânica que opera nas existências de acordo com o mecanismo dos *gunas*, mas como um poder do Espírito e a força de Deus manifestada. Ele vê que a natureza inferior não é a verdade mais íntima da ação do espírito; ele se torna consciente da natureza espiritual mais elevada do Divino, na qual está

contida a fonte e a verdade ainda maior de tudo o que está imperfeitamente figurado agora na mente, na vida e no corpo. Emergido do mental inferior para esta natureza espiritual suprema, ele é libertado de todo o ego. Ele conhece a si mesmo como um ser espiritual, em sua essência, um com todas as existências, e em sua natureza ativa, um poder da Divindade única e uma alma eterna do Infinito transcendente. Ele vê tudo em Deus e Deus em tudo; ele vê todas as criaturas como *Vāsudeva*. Ele é libertado das dualidades de alegria e tristeza, do agradável e do desagradável, do desejo e da repulsão, do pecado e da virtude. Tudo, doravante, é para sua visão e sentido conscientes, a vontade e a ação do Divino. Ele vive e atua como uma alma e parte da consciência e poder universais; ele está preenchido com o deleite divino transcendente, uma *Ānanda* espiritual. Sua ação se torna a ação divina e seu status o mais alto status espiritual.

Esta é a solução, esta é a salvação, esta é a perfeição que ofereço a todos aqueles que podem ouvir uma voz divina dentro de si e são capazes desta fé e conhecimento. Mas para escalar a esta condição preeminente a primeira necessidade, o passo radical original é afastar-te de tudo o que pertence à tua natureza inferior e fixar-te pela concentração da vontade e da inteligência naquilo que é superior a qualquer vontade ou inteligência, mais alto do que a mente, o coração, os sentidos e o corpo. E, antes de tudo, tu deves se voltar para teu próprio eu eterno e imutável, impessoal e igual em todas as criaturas. Enquanto tu viver no ego e na personalidade mental, tu sempre girarás indefinidamente nas mesmas rodadas, e não existe uma questão real. Volta tua vontade para dentro, além do coração e de seus desejos, sentidos e atrações; levanta-o para cima, além da mente, suas associações, apegos, desejo, pensamento e impulso limitados.

Alcança algo dentro de ti que seja eterno, sempre imutável, calmo, imperturbável, équo, imparcial a todas as coisas, pessoas e acontecimentos, não afetado por nenhuma ação, não alterado pelas figuras da Natureza. Seja isso, seja o eu eterno, seja o *Brahman*. Se tu puderes se tornar isso por meio de uma experiência espiritual permanente, tu terás uma base segura na qual poderás ficar livre das limitações de tua personalidade criada pela mente, seguro contra qualquer queda da paz e do conhecimento, livre do ego.

Assim, impessoalizar o teu ser não é possível, enquanto tu cuidar, tratar e se apegar ao teu ego ou a qualquer coisa que pertença a ele. O desejo e as

paixões que surgem do desejo são o principal sinal e nó do ego.

É o desejo que te faz dizer “eu e meu” e te submete, através de um egoísmo persistente à satisfação e insatisfação, gosto e aversão, esperança e desespero, alegria e tristeza, aos seus amores e ódios mesquinhos, à ira e à paixão, à teu apego ao sucesso e às coisas agradáveis e à tristeza e sofrimento do fracasso e das coisas desagradáveis. O desejo sempre traz confusão da mente e limitação da vontade, uma visão egoísta e distorcida das coisas, uma falha e obscurecimento do conhecimento. O desejo e suas preferências e violências são a primeira raiz forte do pecado e do erro. Enquanto tu acalentas o desejo, não podes haver tranquilidade imaculada garantida, nenhuma luz estável, nenhum conhecimento puro e calmo. Não podes ser uma pessoa correta — pois o desejo é uma perversão do espírito — e nenhum fundamento firme para o pensamento, ação e sentimento corretos. O desejo, se permitido permanecer sob qualquer cor, é uma ameaça perpétua até mesmo para os mais sábios e pode, a qualquer momento, delicado ou violentamente, derrubar a mente até mesmo de seu fundamento mais firme e mais seguramente adquirido. O desejo é o principal inimigo da perfeição espiritual.

Mata então o desejo; põe de lado o apego, a posse e o prazer da aparência das coisas. Separa-te de tudo o que vem a ti como toques externos e solicitações, como objetos da mente e dos sentidos. Aprende a suportar e rejeitar todo o ímpeto das paixões e a permanecer firmemente assentado em teu eu interior, mesmo enquanto elas se enfurecem em teus membros, até que finalmente parem de afetar qualquer parte de tua natureza. Suporta e põe de lado da mesma forma os ataques violentos e mesmo os menores toques insinuantes de alegria e tristeza. Joga fora o gosto e o desgosto, destrói a preferência e o ódio, elimina o medo e a repugnância. Há uma indiferença serena a esses sentimentos e a todos os objetos de desejo em toda a tua natureza. Olha para eles com o olhar silencioso e tranquilo de um espírito impessoal.

O resultado será uma equanimidade absoluta e o poder da calma inabalável que o espírito universal mantém diante de suas criações, enfrentando sempre a multiforme ação da Natureza. Olha com olhos équos; recebe com coração e mente équos tudo o que vem a ti, sucesso e fracasso, honra e desonra, a estima e amor dos homens, seu desprezo, perseguição e ódio, cada acontecimento que seria para outros uma causa de alegria e cada acontecimento que seria para os outros uma causa de tristeza. Olha com olhos

équos para todas as pessoas, para os bons e os ímpios, para os sábios e os tolos, para os brâmanes e para os párias, para o homem em sua mais elevada e menor criatura. Conhece igualmente todos os homens, quaisquer que sejam suas relações com ti, amigo e aliado, neutro e indiferente, oponente e inimigo, amante e desprezador. Essas coisas tocam o ego e tu és chamado para te libertar do ego. Essas são relações pessoais e tu deves observar todas com a profunda consideração do espírito impessoal. Estas são diferenças temporais e pessoais que deves ver, mas sem ser influenciado por elas; pois tu deves te fixar não nessas diferenças, mas naquilo que é o mesmo em todos, no único eu que todos são, no Divino em cada criatura e na única obra da Natureza que é a igual vontade de Deus nos homens, nas criaturas, energias, acontecimentos, em todos os esforços e qualquer resultado da ação do mundo.

A ação ainda será feita em ti porque a Natureza está sempre operando; mas tu deves aprender e sentir que não és o executor da ação. Observa simplesmente, observa impassível o funcionamento da Natureza e o jogo de suas qualidades e a magia dos *gunas*. Observa impassível essa ação em ti mesmo; olha para tudo o que está sendo feito ao teu redor e vê que funciona da mesma forma nos outros. Observa que o resultado de tuas ações e dos outros é constantemente diferente de ti ou de que os outros desejaram ou pretendiam, não deles, não teus, mas onipotentemente fixado por um Poder maior que deseja e age aqui na Natureza universal. Observa também que mesmo a vontade em tuas obras não é tua, mas da Natureza. É a vontade do sentido do ego em ti e é determinada pela qualidade predominante em sua composição, que ela desenvolveu no passado ou então apresenta no momento. Depende do jogo de tua personalidade natural e essa formação da Natureza não é tua verdadeira pessoa. Recua dessa formação externa para o teu silencioso eu interior; verás que tu, o *Purusha*, estás inativo, mas a Natureza continua a fazer sempre suas atividades de acordo com seus *gunas*. Fixa-te na inatividade e quietude interiores: não mais te considere o fazedor. Permanece firme em ti mesmo acima do jogo, livre da ação perturbada pelos *gunas*. Vive seguro na pureza de um espírito impessoal, vive imperturbável pelas ondas mortais que persistem em teus membros.

Se tu puderes fazer isso, te sentirás elevado a uma grande emancipação, uma ampla liberdade e uma paz profunda. Então tu estarás ciente de Deus e imortal, possuidor de tua auto existência atemporal, independente em men-

te, vida e corpo, seguros de teu ser espiritual, intocados pelas reações da Natureza, imaculados pela paixão e pecado e dor e tristeza. Então, para tua alegria e desejo, tu não dependerás de nada mortal, exterior ou mundano, mas possuirás inalienavelmente o deleite autossuficiente de um espírito calmo e eterno. Então tu terás deixado de ser uma criatura mental e se tornará um espírito ilimitado, o *Brahman*. E nesta eternidade do eu silencioso, rejeitando de tua mente toda semente de pensamento e toda raiz de desejo, rejeitando a figura de nascimento no corpo, tu podes passar no teu final pela concentração no puro Eterno e por uma poderosa transferência de tua consciência para o Infinito, o Absoluto.

Isso, entretanto, não é toda a verdade do Yoga e este fim e forma de partida, embora um grande fim e um grande caminho, não é o que eu proponho a ti. Pois Eu sou o eterno Obreiro dentro de ti e peço as tuas obras. Eu exijo de ti não um consentimento passivo para um movimento mecânico da Natureza do qual tu estás totalmente separado, indiferente e afastado, mas a ação completa e divina, feita como o instrumento de vontade e compreensão do Divino, feito por Deus em ti e outros e para o bem do mundo. Eu te proponho esta ação primeiro, sem dúvida como um meio de perfeição na natureza espiritual suprema, mas também como parte dessa perfeição. A ação é parte do conhecimento integral de Deus, de sua grande verdade misteriosa e de uma vida inteira no Divino; a ação pode e deve ser continuada, mesmo depois que a perfeição e a liberdade forem conquistadas. Eu te peço a ação do *Jīvanmukta*, as obras do *Siddha*. Algo deve ser adicionado ao Yoga já descrito, — pois esse foi apenas um primeiro Yoga de conhecimento. Há também um Yoga de ação na iluminação da experiência de Deus; as obras podem ser feitas de um espírito com conhecimento. Para obras realizadas em uma auto visão total e visão de Deus, uma visão de Deus no mundo e do mundo em Deus são elas mesmas um movimento de conhecimento, um movimento de luz, um meio indispensável e uma parte íntima da perfeição espiritual.

Portanto, agora à experiência de uma alta impessoalidade, acrescenta também este conhecimento do qual o Supremo, que se encontra como o puro Eu silencioso, pode ser encontrado também como um vasto Espírito dinâmico que origina todas as obras e é o Senhor dos mundos, o Mestre da ação do homem, o esforço e sacrifício. Este mecanismo, aparentemente auto

operante da Natureza, esconde uma Vontade divina imanente que o compele, o guia e molda seus propósitos. Mas tu não podes sentir ou conhecer essa Vontade enquanto estás fechado em tua estreita célula de personalidade, cego e acorrentado ao teu ponto de vista do ego e aos teus desejos. Na verdade tu somente podes responder totalmente a Ele quando estiveres despersonalizado pelo conhecimento e evoluído o suficiente para ver todas as coisas em ti mesmo e em Deus e o Eu e Deus em todas as coisas. Tudo se torna aqui pelo poder do Espírito; todos fazem suas obras pela imanência de Deus nas coisas e sua presença no coração de cada criatura. O Criador dos mundos não é limitado por suas criações; o Senhor das obras não é limitado por suas obras; a Vontade divina não está apegada a sua obra e aos seus resultados: pois é onipotente, todo-poderosa e totalmente bem-aventurada. Mas, ainda assim, o Senhor olha para suas criações do alto de sua transcendência; Ele desce como o Avatar; Ele está aqui em ti; Ele governa de dentro todas as existências nas etapas de sua natureza. E tu também deves fazer obras Nele, segundo o caminho e nos passos da Natureza Divina, intocado pela limitação, apego ou escravidão. Age pelo melhor bem de todos, pela manutenção da dinâmica do mundo, pelo sustento ou pela liderança de seus povos. A ação solicitada a ti é a ação do Yogi liberado; é a produção espontânea de uma energia livre e mantida por Deus, é um movimento igualitário, é um trabalho altruísta e sem desejos.

O primeiro passo neste modo de ação livre, équa e divina, é tirar de ti o apego aos frutos e recompensas e trabalhar apenas por causa da própria obra que deve ser feita. Pois tu deves sentir profundamente que os frutos não pertencem a ti, mas ao Mestre do mundo. Consagra a tua ação e deixa o teu retorno ao Espírito que se manifesta e se realiza no movimento universal. O resultado de tua ação é determinado somente por Sua vontade e seja o que for, boa ou má sorte, sucesso ou fracasso, é direcionado por Ele para a realização de Seu propósito mundial. Um trabalho totalmente desprovido de desejos e desinteressado da vontade pessoal e de toda a natureza instrumental é a primeira regra do *Karma-yoga*. Não exige nenhum fruto, aceita qualquer resultado que seja dado a ti; aceita-o com equanimidade e com serena alegria: bem-sucedido ou frustrado, próspero ou aflito, continua sem medo, imperturbável e inabalável no íngreme caminho da Ação divina.

Isso não é mais do que o primeiro passo no caminho. Pois tu não deves estar apenas desapegado dos resultados, mas também desapegado de tua obra. Para de considerar tuas obras como tuas; como abandonastes os frutos de tua ação, deves entregar a ação também ao Senhor da obra e do sacrifício. Reconhece que tua natureza determina tua ação; tua natureza governa o movimento imediato de teu *Svabhāva* e decide a transformação enérgica e o desenvolvimento de teu espírito nos caminhos da força executiva da *Prakriti*. Não carregas mais nenhuma vontade própria para confundir os passos de tua mente em seguir o caminho em direção a Deus. Aceita a ação apropriada à tua natureza. Faz de tudo o que tu fazes, desde o maior e mais incomum esforço até o menor ato diário, faz de cada ato de tua mente, de cada ato de teu coração, de cada ato de teu corpo, de cada mudança interna e externa, de cada pensamento e vontade e sentindo, a cada passo e pausa e movimento, um sacrifício ao Mestre de todos os sacrifícios (*Tapasya*).

Em seguida, saiba que tu és uma porção eterna do Eterno e os poderes de tua natureza não são nada sem Ele, nada, senão, sua autoexpressão parcial. É o Divino Infinito que está sendo progressivamente realizado em tua natureza. É o supremo poder de ser, é a *Shakti* do Senhor que molda e toma forma em tua *svabhāva*. Abandona então todo o sentido de que tu és o executor; vê o Eterno sozinho como o executor da ação. Deixa teu eu natural ser uma ocasião, um instrumento, um canal de poder, um meio de manifestação.

Oferece tua vontade a Ele e torna-a uma com tua vontade eterna: entrega todas as tuas ações no silêncio de teu eu e espírito ao Mestre transcendente de tua natureza. Isso não pode ser realmente feito ou cumprido com perfeição enquanto houver algum sentido do ego em ti ou qualquer reivindicação mental ou clamor vital. A ação realizada no mínimo grau para o bem do ego ou tingida com o desejo e a vontade do ego não é um sacrifício perfeito. Tampouco, essa grande realização pode ser bem e verdadeiramente obtida enquanto houver desigualdade em qualquer lugar ou qualquer marca de constrangimento e preferência ignorantes. Mas quando há uma igualdade perfeita para todas as obras, resultados, objetos e pessoas, uma rendição ao Altíssimo e não ao desejo ou ego, então a Vontade divina se determina sem tropeço ou desvio, e o Poder Divino executa livremente sem qualquer interferência inferior ou pervertida reação, tudo funciona na pureza e segurança

de tua natureza transmutada. Permitir que todos os teus atos sejam moldados através de ti pela Vontade divina em sua imaculada soberania, é o mais alto grau de perfeição que advém da prática do Yoga das obras. Feito isso, tua natureza seguirá sua caminhada cósmica em uma união completa e constante com o Supremo, expressará o Eu superior, obedecerá ao *Īshvara*.

Esta forma de obras divinas é uma liberação muito melhor e uma forma e solução mais perfeitas do que a renúncia física à vida e às obras. A abstenção física não é inteiramente possível, e não é na medida de sua possibilidade indispensável à liberdade do espírito; está além de um exemplo arriscado, pois exerce uma influência enganosa sobre os homens comuns. O melhor, o maior, estabelecem o padrão que o resto da humanidade se esforça de seguir. Então, uma vez que a ação é a natureza do espírito corporificado, uma vez que as obras são a vontade do eterno Obreiro, os grandes espíritos, as mentes mestras devem dar este exemplo. Devem ser obreiros do mundo, fazendo todas as obras do mundo sem reservas, obreiros de Deus livres, alegres e sem desejos, almas e naturezas liberadas.

A mente do conhecimento e a vontade da ação não são tudo; há dentro de ti um coração cuja demanda é por deleite. Também aqui, no poder e na iluminação do coração, em sua demanda por deleite, para a satisfação da alma, tua natureza deve ser modificada, transformada e elevada a um êxtase consciente com o Divino. O conhecimento do eu impessoal traz sua própria *Ānanda*; existe uma alegria de impessoalidade, uma singular alegria do espírito puro. Mas um conhecimento integral traz um triplo deleite. Ele abre os portões da plenitude do Transcendente; ele se liberta no deleite ilimitado de uma impessoalidade universal; ele descobre o arrebatamento de toda esta manifestação multitudinária: pois há uma alegria do Eterno na Natureza. Este *Ānanda* no *Jīva*, uma porção aqui do Divino, assume a forma de um êxtase fundado na Divindade que é sua fonte, em seu ser supremo, no Mestre de sua existência. Todo o amor e adoração a Deus se estende a um amor ao mundo e a todas as suas formas, poderes e criaturas; em tudo o Divino é visto, encontrado, adorado, servido ou sentido na unidade. Acrescenta ao conhecimento e às obras essa coroa do eterno deleite trino; admite este amor, aprende esta adoração; torna-o um só espírito com as obras e o conhecimento. Esse é o ápice da perfeição perfeita.

Este Yoga de amor te dará uma força potencial mais elevada para a grandeza, a unidade e a liberdade espiritual. Mas deve ser um amor uno com o conhecimento de Deus. Há uma devoção que busca a Deus no sofrimento por consolação, socorro e libertação; há uma devoção que o busca por seus dons, por ajuda e proteção divinas e como fonte de satisfação do desejo; há uma devoção que, ainda ignorante, se dirige a Ele em busca de luz e conhecimento. E, enquanto a pessoa estiver limitada a essas formas, pode persistir, até mesmo em suas mais elevadas e nobres formas, em direção a Deus uma operação dos três *gunas*. Mas quando o amante de Deus também é o conhecedor de Deus, o amante torna-se um só eu com o Amado; pois ele é o escolhido do Altíssimo e o eleito do Espírito. Desenvolve em ti mesmo esse amor absorvido por Deus; o coração espiritualizado e elevado além das limitações de tua natureza inferior te revelará mais intimamente os segredos do ser incomensurável que é Deus, te trará todo o toque, efeito e glória de seu poder divino e abrirá para ti os mistérios de um êxtase eterno. É o amor perfeito que é a chave para um conhecimento perfeito.

Este amor integral de Deus exige também uma ação integral em benefício do Divino em ti e em todas as criaturas. O homem comum age em obediência a algum desejo impudico ou virtuoso, algum impulso vital baixo ou alto, alguma escolha mental comum ou exaltada, ou de alguma mente e motivação mista. Mas a ação realizada por ti deve ser livre e sem desejos; a ação feita sem desejo não cria reação e não impõe escravidão. Feita em perfeita equanimidade e com calma e paz inabaláveis, mas sem nenhuma mortificação divina, é a princípio o jugo suave de uma obrigação espiritual, *kartavyam karma*, depois a elevação de um sacrifício divino; no seu nível mais alto, pode ser a expressão de uma aquiescência calma e feliz na unidade ativa. A unidade no amor fará muito mais: substituirá a calma impassível inicial, por um êxtase forte e profundo, não o ardor mesquinho do desejo egoísta, mas o oceano de uma *Ānanda* infinita. Ele trará a emoção e a paixão pura e divina da presença do Bem-amado em tuas obras; haverá uma alegria insistente de operar por Deus em ti e por Deus em todos os seres. O amor é a coroa das obras e a coroa do conhecimento.

Este amor que é conhecimento, este amor que pode ser o cerne da tua ação, será a tua força mais eficaz para uma consagração absoluta e perfeição completa. Uma união integral do ser individual com o Ser Divino, é a condi-

ção de uma vida espiritual perfeita. Volta-te então totalmente para o Divino; faz, de toda tua natureza, um com Ele pelo conhecimento, amor e obras. Volta-te totalmente para Ele e entrega, sem hesitação, nas mãos Dele a tua mente, o teu coração e a tua vontade, toda a tua consciência e até mesmo os teus próprios sentidos e corpo. Deixa tua consciência ser moldada soberanamente por Ele em um molde perfeito de sua Consciência Divina. Deixa teu coração se tornar um coração lúcido ou flamejante do Divino. Deixa tua vontade ser uma ação impecável de Sua vontade. Deixa que teus próprios sentidos e corpo sejam a sensação arrebatadora e o corpo do Divino. Adora e sacrifica a Ele com tudo que tu és; lembra-te Dele em cada pensamento e sentimento, cada impulso e ato. Persevera até que todas essas coisas sejam inteiramente suas e Ele tenha assumido, mesmo nas coisas mais comuns e externas, como na câmara sagrada mais íntima do teu espírito, sua constante presença transmutadora.

Este caminho trino é o meio pelo qual tu podes te elevar inteiramente em tua Natureza Espiritual Suprema. Essa é a Natureza superconsciente oculta na qual o *Jīva*, uma porção do Divino, habita em sua Verdade íntima com Ele e não mais no *Māyā* externalizado. Esta perfeição e esta unidade podem ser desfrutadas em seu próprio status nativo, indiferente em uma existência suprema supra cósmica: mas também tu podes e deves realizá-la, aqui no corpo humano e no mundo físico. Não basta para esse fim ficar calmo, inativo e livre dos *gunas* do eu interior e observar e permitir indiferentemente a ação mecânica deles nos elementos externos. Pois a natureza ativa, assim como o eu, deve ser entregue ao Divino e se tornar divina. Tudo o que tu és deve crescer na lei de ser com o *Purushottama*, *sadharmya*; tudo deve ser transformado em Meu devir espiritual consciente, *mad-bhāva*. Deve haver uma rendição completa. Refugia-te Comigo de todas as maneiras e ao longo de todas as linhas vivas de tua natureza; pois só isso trará esta grande mudança e perfeição.

Este utilizo nobre do Yoga resolverá de uma vez, ou melhor, removerá totalmente e destruirá em suas raízes o problema da ação. A ação humana é algo farto de dificuldades e incertezas, emaranhadas e confusas como uma floresta com vários caminhos, mais ou menos obscuros, traçados para ela em vez que através dela; mas toda essa dificuldade e emaranhamento surgem do simples fato de que o homem vive aprisionado na ignorância de sua

natureza mental, vital e física. Ele é compelido por suas qualidades e ainda assim afligido pela responsabilidade em sua vontade porque algo nele sente que é uma alma que deveria ser o que agora ele não é, ou muito pouco, mestre e governante de sua natureza. Todas as suas leis de vida, todos os seus *dharma*s, devem ser, sob essas condições, imperfeitos, temporários e provisórios e, na melhor das hipóteses, apenas parcialmente corretos ou verdadeiros. Suas imperfeições só podem cessar quando ele se conhece, conhece a real natureza do mundo em que vive e, acima de tudo, conhece o Eterno de quem ele se originou e em quem e para quem ele existe. Uma vez que ele alcançou uma verdadeira consciência e conhecimento, não há mais nenhum problema; pois então ele age livremente a partir de si mesmo e vive espontaneamente de acordo com a verdade de seu espírito e sua natureza mais elevada. Em sua plenitude, no auge desse conhecimento, não é ele quem age, mas o Divino, o Único eterno e infinito que age nele e por meio dele, em sua sabedoria liberada, poder e perfeição.

O homem, em seu ser natural, é uma criatura sáttvica, rajásica e tamásica da Natureza. Conforme uma ou outra das suas qualidades predomina nele, ele faz e segue esta ou aquela lei de sua vida e ação. Sua mente tamásica, material e sensorial, sujeita à inércia, ao medo e à ignorância, ou obedece em parte à compulsão de seu ambiente e, em parte, aos impulsos espasmódicos de seus desejos, ou encontra proteção no seguimento rotineiro de uma cega inteligência consuetudinária. A mente rajásica do desejo luta com o mundo em que vive e tenta possuir sempre coisas novas, para comandar, batalhar, conquistar, criar, destruir, acumular. Sempre vai para a frente, lançada entre o sucesso e o fracasso, a alegria e a tristeza, a exultação e o desespero. Mas, em tudo, qualquer que seja a lei que pareça admitir, ela segue realmente apenas a lei do eu inferior e do ego, a mente inquieta, incansável, que se autodevora e devora tudo da natureza Asúrica e Rakshasica. A inteligência sáttvica supera parcialmente este estado, vê que uma lei melhor do que a do desejo e do ego deve ser seguida, decreta e impõe a si mesma uma regra social, ética, religiosa, um *Dharma*, um *Shāstra*. Isso é o mais alto que a mente comum do homem pode ir, para erigir uma regra ideal ou prática para a orientação da mente e da vontade e, o mais fielmente possível, observá-la na vida e na conduta. Esta mente sáttvica deve ser desenvolvida ao seu ponto mais alto, onde consegue colocar de lado a variedade de motivação do

ego e observar o *Dharma* por si mesmo como um ideal impessoal social, ético ou religioso, a coisa a ser feita desinteressadamente apenas porque é certo, *kartavyam karma*.

A verdade real de toda essa ação da *Prakriti* é, entretanto, menos exteriormente mental e mais interiormente subjetiva. É que o homem é uma alma encarnada envolvida na natureza material e mental, e segue nela uma lei progressiva de seu desenvolvimento determinada por uma lei interna de seu ser; seu molde do espírito faz seu molde da mente e da vida, sua *svabhāva*. Cada homem tem um *svadharma*, uma lei de seu ser interior que ele deve observar, descobrir e seguir. A ação determinada por sua natureza interna é o seu verdadeiro *Dharma*. Segui-lo é a verdadeira lei de seu desenvolvimento; desviar-se dele é trazer confusão, retardamento e erro. Essa lei e ideal social, ético, religioso ou outro é o melhor para ele sempre que o ajuda a observar e seguir seu *Svadharma*.

Toda essa ação, entretanto, está sujeita, em sua melhor forma, à ignorância da mente e ao jogo dos *gunas*. É somente quando a alma do homem se descobre, que ele pode superar e apagar da sua consciência a ignorância e a confusão dos *gunas*. É verdade que mesmo quando tu te encontras e vives em ti mesmo, tua natureza ainda continuará em suas velhas linhas e agirá por um tempo de acordo com seus modos inferiores. Mas agora tu podes seguir essa ação com um autoconhecimento perfeito e fazer disso um sacrifício ao Mestre de tua existência. Segue então a lei de teu *Svadharma*, faz a ação que é exigida por teu *Svabhāva*, seja ela qual for. Rejeita todo motivo de egoísmo, toda iniciativa por vontade própria, toda regra de desejo, até que tu possas fazer a rendição completa de todos os modos de teu ser ao Supremo.

E quando tu fores capaz de fazer isso sinceramente, esse será o momento de renunciar à iniciativa de teus atos, sem exceção, nas mãos da Suprema Divindade dentro de ti. Então serás liberado de todas as leis de conduta, liberado de todos os dharmas. O poder divino e a presença dentro de ti te libertarão do pecado e do mal e te elevarão muito acima dos padrões humanos de virtude. Pois tu viverás e agirás no direito e na pureza absoluta e espontânea do ser espiritual e na força imaculada da Natureza Divina. O Divino, e não tu, irá cumprir a sua própria vontade e obra através de ti, não para o teu prazer e desejo pessoal inferior, mas para o propósito do mundo e para o teu bem divino e o bem manifesto ou secreto de todos.

Inundado com luz, tu verás a forma da Divindade no mundo e nas obras do Tempo, conhecerás seu propósito e ouvirá seu comando. Tua natureza se tornará um instrumento de Sua vontade, seja ela qual for e tu agiras sem questionar, porque surgirá, em cada início de teus atos, encima e dentro de ti um conhecimento inabalável e um aceitação iluminada pela sabedoria divina e seu significado. A batalha será Dele, Dele a vitória, Dele o império.

Esta será a tua perfeição no mundo e no corpo, e além desses mundos de nascimento temporal, a suprema supraconsciência eterna será tua, e tu habitarás para sempre no mais alto status do Espírito Supremo. Os ciclos de encarnação e o medo da morte não te aborrecerão; pois aqui na vida tu terás realizado a expressão da Divindade, e tua alma, embora tenha descido à mente e ao corpo, já estará vivendo na vasta eternidade do Espírito.

Este então é o movimento supremo, esta entrega completa de todo o teu ser e natureza, este abandono de todos os *dharmas* ao Divino, que é o teu Eu superior, esta aspiração absoluta de todos os teus membros à Natureza espiritual suprema. Se tu puderes alcançá-lo uma vez, seja no início ou muito mais tarde no caminho, então o que quer que tu sejas ou tenhas sido em tua natureza exterior, teu caminho é seguro e tua perfeição inevitável. Uma Presença suprema dentro de ti assumirá teu Yoga e o transportará rapidamente ao longo das linhas de teu *svabhāva* até sua consumação. E depois, qualquer que seja o teu modo de vida e modo de ação, tu estarás vivendo e agindo conscientemente, e se movendo Nele e o Poder Divino agirá através de ti em todos os teus movimentos internos e externos. Este é o caminho supremo porque é o mais alto segredo e mistério e, ainda assim, um movimento interior progressivamente realizável por todos. Esta é a Verdade mais profunda e íntima de tua existência real, espiritual.

FIM.